Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/archivo-teologico-granadino_1959_22

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

DEPÓSITO LEGAL GR. 103—1961

IMPRENTA FRANCISCO ROMAN. - HORNO DE HAZA, 4 - GRANADA

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
Patronato «Raimundo Lulio» Instituto «Francisco Suárez»

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Organo del Centro de Estudios Postridentinos de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada

VOL. 22 — 1959

C. S. I. C. Inst. F. Suárez
Medinaceli, 4
MADRID

Facultad de Teología
Apartado 32
GRANADA

CLgA

56310

IMPRIMI POTEST
Granatae, 18 ianuarii 1961
IOSEPHUS A. DE SOBRINO, S. I
Vice-Praep. Prov. Baet.

IMPRIMATUR
Granatae, 6 februarii 1961
DR PAULINUS COBO
Vic. Gen. Archid. Granat.

Noción de obra servil en orden al descanso dominical

Exposición histórico-doctrinal

por

Miguelángel de Espinal O. F. M. Cap. *

D. Elementos constitutivos e integrantes de las obras serviles, comunes y liberales

Sumario. — I. Elementos constitutivos, antes del siglo 16. — II. Elementos constitutivos, a partir del Cardenal Cayetano. — III. Recapitulación.

En los capítulos anteriores, hemos estudiado y examinado algunos elementos discutiblemente constitutivos de la obra servil. Primeramente, dirigimos nuestro trabajo a estudiar el pecado, bajo la luz del concepto de obra servil. Sobre este problema existe modernamente un acuerdo absoluto entre los moralistas: el pecado, en cuanto pecado, no realiza en sí la noción de obra servil. Pero, hasta el siglo 16, creemos poder afirmar que los teólogos, en general, adoptaron una actitud totalmente opuesta. Concluyamos, pues, que no se puede excluir el pecado de la noción histórica de obra servil; pero tampoco se le puede incluir en ella.

---

* Continúa el trabajo comenzado en el volumen anterior de ArchTeolGran 21 (1958) 5-197.

En los dos capítulos siguientes, hemos encaminado nuestro esfuerzo a resolver el problema de si el *finis operantis* y demás circunstancias externas son capaces de decidir de la naturaleza y del carácter servil o liberal de las obras, realizadas por el cristiano en días de fiesta. El desacuerdo existente entre los moralistas en torno a esta cuestión es desconcertante, no sólo en el campo de los principios, sino más especialmente en el terreno de las aplicaciones prácticas. Por eso, aunque, durante algunos siglos, fué considerado el *finis operantis* como elemento constitutivo y distintivo de las obras serviles y liberales, no se puede tampoco contar entre los elementos permanentemente constitutivos de la obra servil y liberal, a través de la historia.

En el presente capítulo, veremos de determinar y presentar los elementos constitutivos de la obra servil y liberal, en los diversos períodos de la historia de la Iglesia. Por lo expuesto en los capítulos anteriores, el lector comprenderá sin dificultad que nos va a ser casi imposible llegar a determinar y ofrecer un solo elemento, que haya sido considerado, a lo largo de toda la historia, como constitutivo fijo de las obras serviles y liberales.

I. Elementos constitutivos antes del siglo 16

Sumario. —1. Pensamiento de los Santos Padres. — 2. Pensamiento de los teólogos del siglo 13. — 3. Desde Ricardo de Middleton hasta el Cardenal Cayetano. — 4. Conclusión.

Siendo así que la observancia del descanso dominical y festivo depende, en su origen, y, posteriormente, en su interpretación, más de la costumbre del pueblo cristiano que de la imposición eclesiástica, [421] se comprenderá fácilmente que, en los primeros siglos de

421 «Phénomène digne de remarque: en tout ce processus, l'Eglise ne légifère que dans des conciles particuliers; les papes n'édictent pas de lois: Nicolas I, Nicolas II, Alexandre III acceptent la coutume comme elle existe sans l'étendre ni la fixer, et le concile de Trente, qui a légiféré sur tant de choses, parle à peine, et en passant, de la matière qui nous occupe. *Loi coutumière à l'origine*, la loi du repos dominical *est demeurée loi coutumière:* cela permet de comprendre l'influence des moralistes en ce qui la concerne et de supporter, sans prétendre les condamner toujours, les relâchements ou les tendances bénignes qu'ils tolèrent ou qu'ils approuvent»:

la Iglesia, no existiera una idea clara y precisa sobre la naturaleza de la obra servil, ni sobre la amplitud del descanso dominical.

1. Pensamiento de los Santos Padres

Según dejamos expuesto, en el capítulo primero, los Santos Padres consideraban e interpretaban, preferentemente, el descanso dominical de modo espiritual y alegórico, es decir, el descanso dominical de los cristianos consistía principalmente en el descanso o abstención de los pecados, ya que profanan el día del Señor, y constituyen, por el mero hecho de ser pecado, la única obra propia y verdaderamente servil. De aquí no queremos concluir que, en los primeros siglos de la Iglesia, no se practicara un cierto descanso *corporal*, imprescindible para la participación de los cristianos en la celebración de los oficios y misterios sagrados. [422] A este descanso, precisamente, se refieren con insistencia los concilios regionales, en particular a partir del siglo 6, mediante disposiciones, encaminadas a evitar los trabajos corporales pesados y las faenas del campo, los juicios y los mercados públicos. [423]

Por otra parte, no se debe olvidar que algunos Santos Padres, según lo expusimos en el capítulo segundo, atribuyen a la *avaricia y al afán de lucro*, es decir, a la intención o *finis operantis*, un cierto influjo sobre el carácter servil o liberal de las obras, realizadas en días de fiesta.

No existe, pues, una idea precisa sobre la naturaleza y alcance de la obra servil, ni sobre la amplitud del descanso dominical; pero, prescindiendo de la obra servil pecaminosa y de ese ligero influjo del *finis operantis*, creemos se puede afirmar que, en los primeros siglos de la Iglesia, quizá hasta el siglo 13, la obra servil mecánica o corporal comprendía aquellos trabajos corporales y

---

VILLIEN A., *Histoire des commandements de l'Église*, Paris 1936, pag. 104. Véase también BONET LLACH R., *De sanctificatione festorum in Ecclesia a primordiis ad saeculum 6 inclusive*, Rivipulli 1945, pag. 58.64.

422 Véase BONET LLACH R., loc. cit.; VILLIEN A., *Op. cit.*, pag. 59s. 102s.

423 Véase PETTIRSCH F., *Das Verbot der «Opera servilia» in der Heiligen Schrift und in der altkirschlichen Exegese:* ZschrKathTheol 69 (1947) 434-443. El articulista pone de manifiesto, en estas páginas, la diversidad de pensamiento existente entre los Santos Padres y las decisiones de los concilios particulares a partir del siglo 6.

penosos, que era costumbre realizar entre semana. [424] Por lo demás, no queremos dejar de advertir que la práctica del descanso dominical sufrió las consecuencias de las tendencias rigoristas y laxistas, que prevalecieron, en distintos tiempos y lugares, hasta que recibió una cierta sistematización por obra de los grandes maestros del siglo 13. [425]

2. Pensamiento de los teólogos del siglo 13

Sumario.—Santo Tomás. — San Buenaventura. — Alejandro de Haiés. San Raimundo de Peñafort. Los demás teólogos del siglo 13.

Tampoco los grandes maestros del medievo se preocupan grandemente de determinar, con precisión, los elementos constitutivos de la obra servil y liberal. Todos ellos, según lo hicimos notar anteriormente, admiten obras serviles *pecaminosas* y obras serviles *mecánicas* o corporales. Y, bajo este último concepto, los mencionados maestros comprenden, en general, todos los trabajos y ocupaciones, que pueden distraer al cristiano del culto divino.

Santo Tomás

De entre los grandes maestros es seguramente Santo Tomás quien presta mayor atención a nuestro problema, y quien viene a ofrecernos una idea bastante precisa y completa acerca de la obra servil *mecánica* o corporal. En general, obra servil es toda obra corporal, a cuya ejecución puede el hombre *ser constreñido,* [426] y precisamente en esto se diferencia de las obras liberales o del alma, como son los actos internos de la memoria, entendimiento

---

424 Véase VILLIEN A., *Op. cit.*, pag. 70.102s.

425 Loc. cit. Véase también BONET LLACH R., *Op. cit.*, pag. 76-82.

426 A esta definición general hay que aplicar una limitación, requerida explícitamente por el Santo Doctor, cuando escribe: «Opera enim *corporalia* ad spiritualem Dei cultum non pertinentia, in tantum servilia dicuntur, in quantum *proprie* pertinent ad servientes; in quantum vero sunt *communia* servis et liberis, *servilia non dicuntur*»: THOMAS AQUINAS (S), *Summa theologica*, 2-2 quaest.122 art.4 ad 3: *Opera omnia*, tom.^{3}, Parmae 1853 pag. 425.

y voluntad. [427] Más concretamente, obras serviles serían todas aquellas obras *corporales* que, por serlo, suelen confiarse generalmente a los siervos, y se realizan por *medios mecanicos*, [428] y no tienden inmediatamente a la producción de un *efecto espiritual*. [429] Obras liberales, en cambio, serían las obras *espirituales*, a cuya ejecución nadie puede ser constreñido. Pero no hay que olvidar que semejantes obras no pierden su carácter liberal, aunque se realicen por *medios mecánicos*, como sucede con la escritura, realizada *con miras a la enseñanza*. [430]

No hemos llegado todavía a una noción clara y precisa de obra servil y liberal, pero se va perfilando ya su definición.

San Buenaventura

No es tan preciso como el Angélico el seráfico Doctor San Buenaventura. En la mente del seráfico Doctor, la obra servil viene casi a confundirse con la obra *mecánica*, si bien habrá que tener presente que no todas las obras mecánicas son ilícitas o prohibidas. Entre las obras mecánicas enumera el Santo la agricultura, el lanificio, la fabricación, la caza, la medicina, la navegación y el teatro. [431]

---

427 «Opus autem servile est *opus corporale;* nam opus liberum est *animae*, sicut intelligere et huiusmodi, ad quod opus homo *constringi non potest*»: THOMAS AQUINAS (S), *In duo praecepta caritatis et in decem Legis praecepta Expositio: Opera omnia*, tom.16 pag. 105.

428 «Ad secundum dicendum quod opera servilia mystice intelliguntur peccata; sed ad litteram opera servilia dicuntur ad quorum exercitium servos deputatos habemus, in quibus debent *artes mechanicae* dirigere quae contra liberales dicuntur»: THOMAS AQUINAS (S), *Commentum in Tertium Librum Sententiarum*, dist.37 quaest.1 art.5 ad 2 quaestiunc.2: *Opera omnia*, tom.7 pag.429.

429 El que la obra tienda o no directamente a un *efecto o fin espiritual* viene a constituir el elemento específico y distintivo de las obras liberales y serviles. El Angélico no hace mención, al menos explícitamente, de este elemento esencial, al definir la obra servil; mas parece suponerlo, cuando escribe, refiriéndose a las obras liberales: «Similiter nullius *spiritualis actus* exercitium est contra observantiam sabbati, puta si quis doceat verbo vel *scripto*...»: THOMAS AQUINAS (S), *Summa theologica*, 2-2 quaest.122 art.4 ad 3: *Opera omnia*, tom.3 pag.425.

430 Loc. cit.

431 «Dico autem opera servilia opera *mechanica* quae sunt septem, scilicet *agricultura*, quae comprehendit omnem modum colendi terram; *lani-*

Alejandro de Halés, San Raimundo de Peñafort. Los demás teólogos del siglo 13

Todavía de modo más genérico se expresan Alejandro de Halés [432] y San Raimundo de Peñafort [433] y, en general, todos los demás teólogos del siglo 13.

3. Desde Ricardo de Middleton hasta el Cardenal Cayetano

Sumario.—Ricardo de Middleton. — El Astesano. — Bautista de Salis. Beato Angel de Chivasso. — Juan Cagnazzo. Silvestre de Prierio. — Alfonso de Madrigal. San Antonino de Florencia. Nicolás Tedeschi.

Ricardo de Middleton

Ricardo de Middleton tiene un mérito especial, en relación con la doctrina de la obra servil y liberal. Hasta ahora los grandes maestros del siglo 13, incluso el Angélico, casi han prescindido del *finis operis* y del *finis operantis*, al proponer la noción de obra servil y liberal; en cambio, Ricardo de Middleton va a fundamentar toda su doctrina sobre estos dos elementos. Así, comienza afirmando, muy atinadamente, que el carácter servil y liberal de las obras, ejecutadas en días de fiesta, depende potísimamente del *fin propio e inmediato*, a que tienden dichas obras por su misma naturaleza. Y a ese mismo fin hay que atribuir la virtud de constituir y clasificar las obras en *simpliciter* o *materialiter* serviles y en *simpliciter* o *materialiter* liberales. Pero no se debe perder de vista que semejantes obras *materialiter* serviles no son propia y moralmente serviles, es decir, ilícitas y prohibidas, sino cuando simul-

---

ficium, quod consistit in omni opere et genere vestimentorum; *fabricatio*, sive sit in materia ferrea, sive metallica, sive lapidea, sive lignea; *venatio*, quae comprehendit pistorum et coquorum omne opus et omnem modum praeparandi cibaria; *medicina*, quae consistit in arte conficiendi pigmenta vel syrupos et huiusmodi; *navigatio*, quae comprehendit omne opus nautarum in mari sive omne opus mercationis; et *theatrica*, quae comprehendit omnem modum ludi vel iucunditatis...»: Bonaventura (S), *Collationes de decem praeceptis*, coll.4 num.9s: *Opera omnia*, tom.5, Ad Claras Aquas 1891, pag. 521.

432 Alexander Halensis, *Summa Theologica*, tom.4, Ad Claras Aquas 1948, pag.503 num.335.

433 Raymundus de Peñafort (S), *Summa cum glossis Ioannis de Friburgo*, Avenione 1715, libr.1 *De Ferus*, num.4 pag.160.

táneamente son *formaliter* serviles. Y son *propia y formalmente* serviles, cuando lo es el *finis operantis*, es decir, cuando se realizan *con miras al lucro o al provecho material.* [434] Queda, pues, suficientemente demostrado que el *finis operantis* tiene virtud para transformar las obras materialmente serviles en formalmente liberales y las materialmente liberales en formalmente serviles.

En conclusión, ya tenemos dos elementos esenciales y decisivos, en la determinación del carácter servil o liberal de las obras, ejecutadas en días de fiesta: el *finis operis*, cuando se trata de determinar las obras *materialiter* serviles o *materialiter* liberales, y el *finis operantis*, cuando se quieren descubrir las obras *moral y formalmente* serviles y las *moral y formalmente* liberales.

Por lo demás, el campo de las obras *materialiter* serviles, en la teoría de Ricardo de Middleton, es extraordinariamente amplio. Efectivamente, en él entran todas las obras *corporales*, incluso la lectura y la escritura. [435] Quizá Ricardo, al elaborar y proponer su magnífica teoría, no hizo sino aclarar y perfeccionar el pensamiento de los grandes maestros del siglo 13, especialmente el de San Buenaventura, su maestro, y el de Santo Tomás, cuando dice, refiriéndose a la escritura, que la enseñanza de palabra o *por escrito*, no es obra servil, sino liberal. [436]

Por otra parte, siendo así que Ricardo desconoce la existencia de obras comunes, es claro que viene a reducir grandemente el

---

434 «Dico quod opus servile opponitur operi liberali, et tam unum opus quam aliud, quantum ad rationem servilitatis maxime debet pensari *ex proximo et proprio fine*, ita quod ratione *proximi et proprii finis non accidentalis*, quem constituit intentio agentis, sed *essentialis* quem principalius respicit quantum est ex parte sua, debet iudicari opus *simpliciter* servile vel liberale; et ratione finis proximi quem constituit *intentio agentis*, debet iudicari *formaliter servile vel liberale* per comparationem ad agentem...»: RICHARDUS A MEDIAVILLA, *Super quatuor libros Sententiarum*, tom.3, Brixiae 1591, dist.37 art.2 quaest.4 in corp., pag. 451.

435 «Ab operibus autem servilibus *materialiter*, et non formaliter per comparationem ad agens, cessare homo ex necessitate in diebus dominicis non tenetur... Sic scholares legere et *scribere possunt*, et ratio est quia talia opera, quantum ad *suum finem proprium et proximum, sunt liberalia*»: Loc. cit. No se olvide que el fin propio y próximo, de que habla aquí Ricardo, no es el *finis operis*, sino el *finis operantis*.

436 Véase THOMAS AQUINAS (S), *Summa theologica*, 2-2 quaest.122 art.4 ad 3: *Opera omnia*, tom.3 pag.425. Y ¿qué pensaría de la escritura el santo Doctor, cuando el que escribe prescinde totalmente de la enseñanza?

ámbito de las obras *materialiter* liberales, dentro del cual entrarían solamente los actos de las facultades internas.

El Astesano

Esta espléndida teoría, levantada sobre el *finis operis* y sobre el *finis operantis*, parece que fué aceptada bastante comúnmente por los teólogos de los siglos 14 y 15. Efectivamente, pocos años más adelante, la encontramos expuesta, casi al pie de la letra, en los escritos del sumista franciscano, conocido bajo el nombre de Astesano o Astense († 1330). Para el Astense, lo mismo que para Ricardo de Middleton, existen obras serviles y liberales *formaliter* y obras serviles y liberales *materialiter*. Ahora bien, el que una obra sea servil o liberal *materialiter* depende enteramente del *finis operis;* mas, para que una obra *materialmente* servil o *materialmente* liberal sea *moral y formalmente* servil (ilícita) o *moral y formalmente* liberal (lícita), hay que atender únicamente al *finis operantis*, que tiene virtud para transformar lo *materialmente* servil en *formalmente* liberal y lo *materialmente* liberal en *formalmente* servil. [437]

Bautista de Salis. Beato Angel de Chivasso

En estas mismas ideas abundan otros dos franciscanos, que florecieron en la segunda mitad del siglo 15: se trata de Bautista de Salis o Trovamala y del Beato Angel de Chivasso. El acuerdo existente entre éstos y Ricardo, en torno a las obras serviles y liberales y a la eficacia del *finis operis* y del *finis operantis*, es completo. [438] Más aún, su fidelidad les lleva a enseñar, al igual que su maestro, que la escritura, en sí misma considerada, es obra *materialmente* servil. [439]

Juan Gagnazzo. Silvestre de Prierio

Algunos años más tarde, en la primera mitad del siglo 16, fueron defendidas estas mismas conclusiones por dos sumistas domi-

---

437 ASTESANUS, *Summa Astensis*, Romae 1728, tom.1 libr.1 tit.22 art.4 pag. 76s.

438 BAPTISTA DE SALIS, *Summa Rosella*, Venetiis 1495, *Feriae*, num.6s fol.217r; ANGELUS A CLAVASIO (S), *Summa Angelica*, Venetiis 1582, *Feriae*, num.9 pag.520s.

439 BAPTISTA DE SALIS, *Op. cit.*, num.7 fol.217r, ANGELUS A CLAVISIO (B), loc. cit.

nicos, contemporáneos del cardenal Cayetano: son Juan Cagnazzo o el Tabiense y Silvestre de Prierio o Mazzolini. Las enseñanzas de ambos sumistas sobre el *finis operis* y *operantis* y sobre la aptitud del *finis operantis*, para transformar la naturaleza de las obras serviles y liberales, coinciden puntualmente con las conclusiones propuestas anteriormente por los teólogos franciscanos. [440] Ambos sumistas dominicos pueden considerarse como los últimos seguidores fieles de las enseñanzas de Ricardo de Middleton.

Alfonso de Madrigal. San Antonino de Florencia. Nicolás Tedeschi

También suelen contarse entre los seguidores de Middleton varios teólogos que florecieron en el siglo 15, como Alfonso de Madrigal o el Tostado, San Antonino de Florencia y Nicolás Tedeschi o el Panormitano. Todos ellos admiten, al igual que Ricardo y sus seguidores, obras *materialiter* serviles y liberales y obras *formaliter* serviles y liberales. Más aún, también ellos fundamentan su doctrina sobre el *finis operis* y sobre el *finis operantis;* pero con una diferencia notable, que consiste en que el influjo del *finis operantis* es más reducido y menos eficaz que en Ricardo y sus seguidores. Efectivamente, el *finis operis* constituye las obras en *materialmente* serviles o liberales, y el *finis operantis* tiene ciertamente virtud para transformar las obras *materialmente* liberales en *formalmente* serviles; pero es incapaz de convertir en *formalmente* liberales las *materialmente* serviles, al menos si se trata de obras serviles muy pesadas y laboriosas. [441]

En conclusión, el Tostado, San Antonino y el Panormitano, quizá más realistas que Ricardo de Middleton y sus seguidores, han adoptado el sistema de éstos, introduciendo en él una importante corrección, encaminada a reducir la eficacia transformadora del *finis operantis*. Son quizá más realistas, pero creemos que son

---

440 Véase CAGNAZZO I., *Summa Tabiena*, Venetiis 1572, part.1 *Feriae*, num.18 pag.745; SYLVESTER DE PRIERIO, *Summa sylvestrina*, par.1 *Dominica*, num.6 pag.448s.

441 ALPHONSUS DE MADRIGAL, *Commentaria in Exodum*, cap.12 quaest 24-42: *Opera omnia*, Venetiis 1728, tom.2 pag.133-141; ANTONINUS (S), *Summa theologica*, Venetiis 1750, part.2 tit.9 cap.7 col.984-987; TEDESCHI N., *Commentaria in quinque libros Decretalium*, Venetiis 1571, tom.2 *De feriis*, cap.1 num.2ss fol.174v-176v.

también menos consecuentes; porque, si el *finis operantis* es capaz de convertir en *formalmente* serviles las obras *materialmente* liberales, no vemos por qué se le ha de negar semejante eficacia con respecto a las obras *materialmente* serviles.

4. Conclusión

Al término de esta exposición, podemos proponer, a modo de conclusión, dos elementos como esenciales y decisivos en la determinación del carácter servil y liberal de las obras, ejecutadas en días de fiesta: el *finis operis* y el *finis operantis*. Para descubrir el carácter *simpliciter* o *materialiter* servil o liberal de una obra cualquiera, basta fijarse en el *finis operis*, es decir, en el fin al que tiende la obra, por su misma naturaleza. Si este fin se presenta informado de carácter servil, es decir, termina en algo *corpóreo o material*, la obra correspondiente deberá ser considerada como *materialiter* servil, y, si el fin aparece informado de carácter liberal, es decir, termina en la producción de un *efecto espiritual o liberal*, la obra correspondiente deberá ser admitida como obra *materialiter* liberal. Ahora bien, la obra *materialiter* servil no es verdaderamente ilícita y servil, como tampoco es verdaderamente lícita y liberal la obra *materialiter* liberal. Todo esto depende únicamente del *finis operantis*, es decir, del fin hacia el que dirige la obra el sujeto operante. Por lo mismo, si el *finis operantis* es de carácter liberal o espiritual, la obra será *formalmente* liberal, aunque en sí misma considerada sea material y servil. [442] Por el contrario, la obra será *verdadera y formalmente* servil, por muy liberal y espiritual que la queramos suponer, siempre que el *finis operantis* termine en algo servil y material.

Finalmente, no se debe olvidar que el pecado mortal es considerado durante este período como verdadera obra servil.

---

442 El lector debe advertir cómo, por el momento, prescindimos de la corrección aplicada por el Tostado, San Antonino y el Panormitano al sistema de Ricardo de Middleton y sus seguidores,

II. Elementos constitutivos a partir del Cardenal Cayetano

Sumario.—1. Pensamiento del Cardenal Cayetano. — 2. Continuadores del Cardenal Cayetano. — 3. Una enmienda significativa en el sistema de Cayetano. — 4. Suárez ante el sistema de Cayetano. — 5. Una doctrina menos precisa. — 6. Pensamiento de los predecesores inmediatos de San Alfonso. — 7. Pensamiento de San Alfonso y de los moralistas posteriores.

Al asomarnos al siglo 16, todavía con el recuerdo de la espléndida teoría de Middleton, tropezamos, bruscamente, con una doctrina y con una mentalidad muy diversas, en cuya formación y divulgación intervino de modo decisivo el cardenal dominico Tomás de Vío o Cayetano.

1. Pensamiento del Cardenal Cayetano

Cayetano, según expusimos en los capítulos anteriores, no admite que el pecado realice la noción de obra servil; tampoco concede ninguna eficacia al *finis operantis* sobre el carácter y licitud de las obras, realizadas en días de fiesta, y, consecuentemente, rechaza todas las obras formalmente liberales y formalmente serviles. Para Cayetano las obras *materialmente* liberales y serviles se identifican, plenamente, con las obras *propia o formalmente* liberales y serviles, y, por lo mismo, sus elementos constitutivos no radicarán en algo subjetivo, en el *finis operantis*, sino únicamente en algo objetivo, en el *finis operis*, es decir, en la misma obra o trabajo, materialmente considerado. [443]

Cayetano, al adoptar esta actitud frente al sistema de Ricardo de Middleton y sus seguidores, quizá no hizo sino aclarar el pensamiento de Santo Tomás. Efectivamente, el Angélico no habla en parte alguna de obras material y formalmente serviles o liberales, ni sobre el influjo que pudiera ejercer el *finis operantis* sobre el

---

443 THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Summa theologica... cum commentariis...* 2-2 quaest.122 art.4: *Sancti Thomae Aquinatis... opera omnia...*, tom.9, Romae 1897, pag.484s. num.17-21.

carácter y licitud de las obras materialmente serviles y materialmente liberales. Al menos, ésta es la creencia del cardenal Cayetano, quien no tendrá dificultad en afirmar con toda solemnidad:

> «Minus ergo bene distinxerunt quidam opus servile in *formaliter et materialiter* servile penes finem lucri seu mercedis; quoniam haec impertinentia sunt ad servilia opera. *Propter quod divinum Auctoris ingenium nunquam in III Sentent. aut hic, tractans de servilibus operibus, meminit lucri aut mercedis*».[444]

Pero el pensamiento de Cayetano, no sólo es más claro, sino también más completo. Efectivamente, el Angélico habría definido las obras serviles como obras corporales, confiadas generalmente a los siervos, y ejecutadas por medios mecánicos. Cayetano recoge esta noción del maestro, y la completa y perfecciona, determinando, explícitamente, el elemento principal, el elemento específico y constitutivo, que decide del carácter servil y liberal de todas las obras, ejecutadas en días de fiesta: no es otro que el *finis operis*. Y con esto quedan ya determinados los elementos constitutivos de la obra servil y liberal.

Por lo tanto, según esto, podríamos adelantar la siguiente definición de obras serviles: son aquellas obras que, aun procediendo de un principio espiritual se ejecutan por *medios mecánicos*, y se ordenan, *directa e inmediatamente*, a la producción de un *efecto material o corpóreo, o a transformar la materia*. Obras liberales, por el contrario, serían aquellas obras que, aun ejecutadas por *medios mecánicos*, tienden, *por su misma naturaleza*, a la consecución de un *efecto o fin de carácter espiritual*. [445]

---

444 *Op. cit.*, ...pag.485 num.19.

445 «Sed a quocumque spiritu actus dicantur spirituales, oportet considerare quod in proposito dicuntur spirituales non solum a *principio*, sed etiam a *termino:* ita quod illi dicuntur spirituales qui *per se terminantur ad spirituale*. Ita quod, si actio a *spirituali principio* proveniat per *corporale ministerium*, oportet ad hoc quod sit spiritualis, quod *per se ordinetur ad spiritualem passionem inferendam*, ut actio doctrinae ordinatur ad inferendam disciplinam, quae est spirituale opus... Actiones vero quae ad *corporalem inferendam passionem per se ordinantur*, non computantur inter spirituales, quamvis a *spirituali sint principio*, ut patet de artibus quae *per se* ordinantur ad *perfectionem corporalium operum... constituendum*»: *Op. cit.*, ...pag.482 num. 11.

Cayetano, apoyándose en estas nociones, cree concluir lógicamente que la escritura, cuando hace las veces de una conversación, y viene a ser *quasi species quaedam locutionis*, debe clasificarse, necesariamente, entre las obras liberales; en cambio, cuando no pasa de un mero ejercicio mecánico, es decir, de una *simple transcripción*, entonces no duda que debe considerarse como verdadera obra servil. Más adelante, veremos si el cardenal dominico está en la verdad, al formular esta última conclusión.

Del examen de la definición de obra servil y liberal, propuesta por Cayetano, se deduce que el elemento *específico y distintivo* de dichas obras lo constituye el *finis operis*, es decir, el objeto o fin, a que tiende la obra, por su misma naturaleza. Además, entre las obras serviles y no pocas obras liberales [446] existe un elemento *genérico o común*, que lo constituyen los *medios mecánicos*, con que se realizan semejantes obras serviles y liberales.

Cuatro son, por consiguiente, los elementos integrantes de las obras serviles y liberales: el principio, los medios, el efecto o término y el fin propio e inmediato de la obra o efecto producido. Estos cuatro elementos se reducen a tres en las obras serviles, ya que en ellas se identifican el *finis operis* y el término o efecto de la obra; en cambio, en las obras liberales, que se ejecutan por medios mecánicos, aparecen bien diferenciados ambos elementos. Por otra parte, para captar e interpretar rectamente el pensamiento de Cayetano, es preciso tener siempre presente que el *finis operis* no depende tanto de la obra externa, materialmente considerada, cuanto de la obra humana, es decir, de la obra, informada por el *finis operantis*. En efecto, la escritura de uno, que copia o transcribe o hace caligrafía simplemente, y la de otro, que escribe una carta o una conferencia, son idénticas, si se las considera ex-

---

No menos claramente se expresa en la *Summula* refiriéndose a la escritura: «Scribere ad docendum vel discendum vel ad significandum alteri (ut fit per litteras)... et reliqua quae mentis opera ita sunt ut non ad *exteriorem perficiendam materiam* sint, ut artium mechanicarum exercitia *materiam perficiunt*..., procul dubio licita sunt in festo, quoniam nihil horum est servile opus...»: THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Summula*..., Venetiis 1572, *festorum violatio*, pag. 269.

446 Decimos *no pocas obras liberales*, para excluir de la afirmación del texto las obras liberales internas o espirituales, como son los actos de las facultades o potencias del alma.

terna y superficialmente; sin embargo, la primera es obra francamente servil, porque termina en sí misma, en un efecto material, mientras que la segunda es, claramente, liberal, ya que no termina en sí misma, sino que está ordenada toda ella a la consecución de un efecto o fin espiritual: la comunicación de las propias ideas o sentimientos. [447]

De lo expuesto se desprende que el *finis operantis*, prácticamente, ejerce algún influjo, siquiera sea indirecto, sobre este género de obras *comunes*, para convertirlas en liberales. Pero se debe tener en cuenta que el *finis operantis* se une tan íntimamente con la obra humana, que llega casi a cambiar y transformar su *finis operis*, y, por esta razón, Cayetano considera el *finis operis* y no el *finis operantis* como elemento específico y distintivo de las obras serviles y liberales. Se engaña, pues, el jesuíta Franz Pettirsch, al afirmar que en la determinación del carácter servil o liberal de las obras, realizadas en días de fiesta, no hay que atender al *finis operis* ni al *finis operantis*, sino, únicamente, a la *naturaleza* de la obra realizada. [448] Semejante juicio sobre el cardenal Ca-

---

447 Creemos ver plenamente confirmado el concepto, que acabamos de exponer, por el mismo Cayetano, cuando enseña: «In his operibus quae licite fiunt in festo, duplex invenitur finis: alter *operis*, alter *operantis*. Verbi gratia, *finis seu ratio operis* in minutore est adiuvare naturam hominis egentis minutione, in doctore est illuminare intellectum, in musico delectare vel solemnizare divinum cultum, et sic in aliis; *finis autem seu ratio operantis est merces*. Ita quod hi qui in festo operantur pro *ratione operis* habent necessitatem vel imminens periculum, vel genus operis per se licitum, vel consuetudinem, et si quid est huiusmodi; pro *ratione* autem applicandi se ad illa opera habent mercedem...»: THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Summa theologica... cum commentariis...*, 2-2 quaest.122 art.4: *Sancti Thomae... opera omnia...*, tom.9 pag.485 num.20.

En este pasaje, como se habrá comprobado, aparece el *finis operantis* casi reducido a la *intención de lucro o salario*. Verdad es que, en otro lugar, se refiere a otras obras realizadas por *entretenimiento o recreo:* «Venari autem *solatii causa*, ut domini faciunt, et ludere cum magna vel parva sphaera, et huiusmodi; et similiter sonare musicis instrumentis, et choreas ducere, et similia: si modico temporis spatio fierent, cum debitis circumstantiis, licitum esset; cum non possit homo diem *absque delectatione* transire»: *Op. cit.*, ...pag.484 num.15; pero estamos firmemente persuadidos de que los fines propuestos en este pasaje constituyen para Cayetano verdaderos *fines operis* y no *fines operantis*.

448 «Mit Kardinal Cajetans Summakommentar (1515) siegt die Anschauung, dass bei der Erklärung der an Sonn-und Festtagen verbotenen

yetano no nos lo explicamos, sino por el hecho de que el jesuíta alemán se formó un concepto de *finis operis* y *finis operantis*, diverso del que se desprende, naturalmente, de los escritos del cardenal dominico.

Con esto quedan ya bien determinados los elementos constitutivos de la obra servil y liberal. Los teólogos posteriores van a admitir, en general, como esenciales, los elementos propuestos por Cayetano, si bien, en la determinación del elemento específico de la obra servil, descubriremos alguna ligera divergencia, quizá más aparente que real. También hemos de descubrir alguna diferencia en torno al concepto de *finis operis* y *finis operantis*.

2. Continuadores del Cardenal Cayetano

Sumario.—Domingo de Soto. — El Doctor Navarro.

Domingo de Soto

El gran teólogo dominico Domingo de Soto sigue fielmente las huellas de Cayetano, en la determinación de los elementos constitutivos e integrantes de las obras serviles y liberales. Y, comenzando a descubrirnos la naturaleza y el carácter de estas obras, dirá, todavía de modo genérico, que las obras serviles se confunden con las corporales, del mismo modo que las obras liberales se confunden con las espirituales.

> «*Servile enim opus idem est quod corporale;* nam corpus est quod animae servit: *quare, quae ad animam attinent non connumerantur servilibus...*»[449]

Pero no todas las obras, que, en su *origen o principio*, se manifiestan espirituales o intelectuales, son realmente liberales, como tampoco son verdaderamente serviles todas las obras, realizadas por *medios mecánicos*. Efectivamente, las obras mecánicas son siempre espirituales o intelectuales, en su origen o principio; pero

Arbeiten (opera servilia) *nur die natura operis zu berücksichtigen sei, nicht auch der finis operis und finis operantis...*»: PETTIRSCH F., *Das Verbot der «Opera servilia»...*: ZschrKathTheol 69 (1947) 433.

449 SOTUS D., *De iustitia et iure libri decem*, Venetiis 1584, libr.2 quaest.4 art.4 pag.145.

esto no es suficiente para que dichas obras queden constituídas en plenamente serviles o liberales, puesto que, trantándose de obras que se realizan por medios mecánicos, no sólo hay que atender al *principio* de donde proceden y a los *medios* de ejecución, sino más especialmente al *finis operis*, es decir, al *término o efecto*, que persigue la obra, por su misma naturaleza. Si la obra termina en algo espiritual, será realmente liberal, aunque se realice por medios mecánicos; y, por el contrario, será servil, aunque proceda de un principio espiritual, si se ordena a la producción de un efecto corpóreo o a la transformación de la materia. [450]

Soto está, pues, plenamente de acuerdo con Cayetano: los elementos constitutivos e integrantes de la obra servil y liberal son exactamente los mismos que había propuesto, anteriormente, el cardenal dominico.

También sobre los elementos constitutivos de las obras comunes llega Soto a las mismas conclusiones que Cayetano. Efectivamente, su carácter servil o liberal, y aun su misma licitud, dependen, totalmente, del *finis operis* y no del *finis operantis*. Así, la escritura, cuando se ordena toda ella a comunicar las propias ideas y sentimientos, debe tenerse como obra ciertamente lícita y liberal, no en fuerza de la intención o *finis operantis*, sino en virtud del *finis operis*. Otro tanto debe decirse de la caza, realizada *por pasatiempo o recreo* [451]. Efectivamente, en estas circunstancias, el *finis operantis* transforma, totalmente, la obra y su *finis operis*, de modo que la escritura deja de ser escritura, para convertirse en una verdadera conversación, y la caza deja de ser un trabajo, para convertirse en un entretenido recreo o pasatiempo.

La única diferencia que cabe advertir entre Soto y Cayetano, en este particular, consiste en que para Soto la licitud y el carácter de las obras comunes es *incierto*. Esto podría hacer creer que su licitud, y aun su carácter servil o liberal, dependen del *finis operantis* y demás circunstancias externas; sin embargo, es innegable que

450 «Attamen non inde infertur mechanicarum artium exercitium in festo esse permissum, etsi artes illae intellectuales quoque sint. Quoniam non de suo tantum *principio*, verum et de *fine* pensanda est spiritualium ratio. Scientiae ergo, quarum *finis* est *intellectum illuminare*, spirituales sunt; illae vero, quarum *finis in fabricato opere* positus est, quod *manibus conficitur* ob idque *mechanicae* dicuntur, serviles habentur»: *Op. cit.*, pag.145s

451 *Op cit.*, ...pag.146.

Soto atribuye esta transformación, únicamente al *finis operis* de la obra humana, informada por el *finis operantis*, y que el *finis operis* es el elemento constitutivo y específico de las obras comunes. Así, la caza se considera obra lícita y liberal, no precisamente porque se realiza *por entretenimiento*, sino porque la caza, realizada *por entretenimiento*, se desarrolla con moderación, y constituye, por lo mismo, un verdadero pasatiempo o recreo y no un trabajo u obra servil. Y es claro que la caza, que se desarrolla con moderación, es decir, por entretenimiento (*finis operantis*), tiene por fin propio e inmediato (*finis operis*) la producción de un efecto espiritual: templar y solazar el espíritu.

Lo repetimos una vez más: Soto y Cayetano reducen, excesivamente, el ámbito del *finis operantis*, y amplían, más de lo debido, el del *finis operis*. Así se explica que Suárez no consiguiera descubrir el pensamiento auténtico de Soto y Cayetano, según lo hicimos notar, en el capítulo anterior. Por lo demás, a pesar del nervio e insistencia con que Soto y Cayetano pretenden demostrar la ineficacia del *finis operantis* sobre el carácter servil o liberal de las obras comunes, no consiguen anular el influjo decisivo, que ejerce sobre el mismo *finis operis* y sobre la naturaleza de las obras comunes. Se debería, pues, considerar el *finis operantis* como elemento constitutivo y específico de las obras comunes.

El Doctor Navarro

Con menos precisión que Soto y Cayetano se expresa el Doctor Navarro sobre los elementos constitutivos e integrantes de las obras serviles y liberales, si bien su pensamiento coincide plenamente con las enseñanzas de aquéllos.

Obras serviles —explica Navarro— son ciertas obras *externas*, que se realizan por *medios mecánicos o corporales*, y que suelen considerarse como propias de los siervos [452]. Esta definición imprecisa, ya que no aparece en ella el elemento específico de la obra

452 «Hoc praecepto de colendis festis non praecipitur cultus divinus interior..., sed tantum exterior, qui consistit... in abstinendo ab operibus *exterioribus*..., quae *ministerio corporis* sunt exercenda... Praesupponimus... non omnia opera prohiberi, sed tantum servilia, *quae sunt illa quae proprie servientibus conveniunt*...»: NAVARRUS M., *Enchiridion seu Manuale confessariorum et poenitentium*, Romae 1573, cap.13 num.2-3 fol.132r.

servil, queda perfeccionada, mediante los datos que Navarro nos proporciona, al referirse a las obras comunes. Efectivamente, el pensamiento de Navarro es más claro, y quizá también más lógico, que el de Soto y Cayetano, y sirve, por lo mismo, para interpretar el pensamiento de éstos acerca de las obras comunes.

Es especialmente claro su pensamiento acerca de la escritura. La escritura —precisa Navarro— no es obra servil, por su naturaleza; por lo mismo, continuará siendo lícita y liberal, por más que se realice con *miras al lucro o salario*, porque el fin propio e inmediato, el *finis operis*, de la escritura es la enseñanza o la comunicación de las propias ideas y sentimientos, y el *finis operantis* no le puede despojar de su carácter liberal [453]. En cambio, la transcripción realizada con *miras al lucro* es indudablemente obra ilícita y servil, y no precisamente por realizarse con *miras al lucro*, sino porque, cuando se transcribe por *lucro o salario*, la escritura no pasa de una obra meramente *mecánica y corporal*, que termina en sí misma. Si la transcripción se realizara con *miras a la enseñanza*, Navarro, no la llamaría seguramente transcripción, sino más bien escritura y, como tal, la clasificaría entre las obras lícitas y liberales.

> «Peccat qui transcribit librum aut instrumentum *ob quaestum*, secundum Rosellam [...], Angelum [...], non tamen propter rationem ab eis allatam, sed quia, quamvis scribere de se non sit opus servile, etiamsi *ob lucrum fiat*, sed *servile est transcribere et transcribendo componere libros ut lucretur. Quia hoc mechanicum et corporale est*». [454]

En estos pasajes, aparece, con toda claridad, el elemento que faltaba a la definición de Navarro, y que la perfecciona y completa: es el *finis operis*, es decir, el término o fin, a que tiende la obra, por su misma naturaleza. Navarro, pues, coincide plenamente con Soto y Cayetano, en la determinación de los elementos constitutivos e integrantes de la obra servil y liberal. Efectivamente, también para Navarro el *finis operis* es el elemento específico, que constituye las obras en serviles y liberales.

---

453 *Op. cit.*, ...num.14 fol.136r.
454 **Loc. cit.**

3. Una enmienda significativa en el sistema de Cayetano

Sumario.— Juan Azor.—Tomás Sánchez.

El sistema de Cayetano tuvo la fortuna de atraerse, muy pronto, numerosos partidarios, que lo han ido transmitiendo hasta nuestros días, casi sin oposición. Sin embargo, ya en el siglo 16, hubo algunos teólogos que, sin renegar del sistema de Cayetano, Soto y Navarro, pretendieron aplicarle una pequeña, pero significativa enmienda. Estos teólogos fueron los jesuítas Juan Azor y Tomás Sánchez.

Juan Azor

Juan Azor, el célebre moralista y profesor del antiguo Colegio Romano, comienza confesando, paladinamente, que no es tarea fácil la de descubrir y determinar los elementos constitutivos e integrantes de las obras serviles, comunes y liberales.

> «Neque enim vere dici potest omnia, quae *ad corpus* spectant, esse proprie servorum; quae *ad animum*, esse propia liberorum; quae *ad utrumque* vero pertinent, esse communia. Multa enim *corporis ministerio* fiunt, quae tamen non servorum sunt, sed liberorum; frequenter enim et ordinarie, ut dicitur, quae *corpori inserviunt*, et quae ad *artes mechanicas* pertinent, servorum propria censentur». [455]

El examen de este pasaje nos lleva a descubrir y determinar un elemento genérico y común a las obras serviles y liberales, y otro *cuasi específico* de las obras serviles. El elemento genérico o común es el que había propuesto anteriormente Cayetano, y que consiste en que las obras serviles y (muchas) liberales se ejecutan *por medio del cuerpo*, es decir, *por medios mecánicos;* el elemento cuasi específico de las obras serviles consiste en que pertenecen a las *artes mecánicas*, y sirven para *utilidad del cuerpo*.

Y ¿cuál es el elemento específico de las obras liberales? Azor viene a resolver esta cuestión, cuando él mismo se propone la siguiente dificultad:

---

455 Azor I., *Institutiones Morales*, Romae 1606, part.2 libr.1 cap.27 pag.69.

> «Quaeritur an opera quae *corporis ministerio* fiunt, sint simpliciter servilia?... Alia enim sunt, quae ad *mechanicas artes* spectant, et haec sunt natura servilia; alia, ad *liberales artes*, quales sunt lineas ducere, figuras describere, canere fidibus, pulsare tympana, litteras scribere, et quae sunt generis eiusdem». [456]

En este pasaje, Azor, después de insistir sobre el elemento específico de la obra servil, propone el que se debe considerar como específico de las obras liberales, que consiste en que pertenecen a las *artes liberales*, y —podríamos añadir— sirven para *utilidad del espíritu*. Y nos figuramos que, con estas expresiones, Azor no hace otra cosa que indicar el *finis operis*, puesto que toda obra, perteneciente a las artes mecánicas, tiende, por su misma naturaleza, a producir un *efecto corpóreo o material*, destinado al provecho del cuerpo, del mismo modo que las obras, pertenecientes a las artes liberales, están ordenadas a la producción de un *efecto de orden espiritual*, que sirve directamente a utilidad del espíritu.

Por consiguiente, el *finis operantis* no es elemento constitutivo ni integrante de las obras serviles y liberales, puesto que es incapaz de transformar su carácter en servil o liberal.

Si realmente se ha resistido Azor a ofrecernos su concepto de obra servil y liberal, hay que afirmar que se ha mantenido firme en su renuncia a trazar la noción de obra común. Se podría decir que son comunes aquellas obras, que se realizan *por mediación del cuerpo*, es decir, *por medios mecánicos*, y son *provechosas para el cuerpo y para el espíritu*. Pero esta definición no es suficiente, pues él mismo nos ha dicho que no todas las obras corporales o mecánicas, que sirven de provecho al cuerpo y al espíritu, son verdaderamente comunes:

> «Neque enim vere dici potest omnia, quae *ad corpus* spectant, esse propria servorum; quae *ad animum*, esse propria liberorum: quae *ad utrumque* vero pertinent, esse communia». [457]

Y, quizá, ha renunciado Azor a darnos la definición de obra co-

---

456 *Op. cit.*, ...cap.28 pag.72.
457 *Op. cit.*, ...cap.27 pag.69.

mún, porque el elemento constitutivo y específico de las obras comunes, no está en la obra ejecutada ni es el *finis operis*, sino que radica en la misma persona, y no es otro que el *finis operantis*. Efectivamente, el *finis operantis* es el elemento, que decide del carácter neutro de las obras comunes, y las constituye en serviles o liberales.

> «Alia [opera quae corporis ministerio fiunt] sunt... communia liberis et servis, qualia sunt scribere, pingere, iter facere, piscari, venari, et haec . non sunt in die festo interdicta, nisi quando fiunt *ex officio servili et mercenario*». [458]

Esta es, pues, la enmienda que Azor querría aplicar al sistema de Cayetano, enmienda que estimamos muy oportuna y conveniente, para evitar las dificultades insuperables con que tropiezan Cayetano y sus seguidores, en la determinación del carácter servil o liberal de las obras comunes.

Para terminar, diremos que Azor es, ciertamente, menos preciso que Cayetano, en definir y distinguir las obras serviles, comunes y liberales; pero, quizá, esta falta de precisión se debe a que Azor se ha forjado un concepto de obra servil, común y liberal, menos rígido y jurídico, pero indudablemente más flexible y moral que Cayetano.

Tomás Sánchez

Tomás Sánchez, aprovechándose de las enseñanzas del gran cardenal dominico, llega a ofrecernos una noción precisa y completa de obra servil y liberal, que indudablemente se halla calcada sobre la de Cayetano.

Ante todo, advierte Sánchez, lo mismo que lo hizo Azor, que no todas las obras corporales son serviles. Efectivamente, algunas son serviles, por su misma naturaleza, ya que tienden, directa e inmediatamente, a la producción de un efecto corpóreo o a la *transformación de la materia*. Otras, por el contrario, son liberales, por su misma naturaleza, puesto que están ordenadas, inmediatamente, a un *efecto o fin de orden espiritual*. Por consiguiente, las obras serviles y las liberales, no meramente espirituales, tienen un *elemento genérico o común*, que consiste en que, tanto unas como

458 *Op. cit.*, ...cap.28 pag.72.

otras, proceden de un *principio espiritual*, y se realizan por *medios mecánicos*, y otro *propio y específico*, que radica en el *diverso término o fin*, a que tiende cada una [459].

Sánchez coincide, pues, plenamente con Cayetano, en la determinación de los elementos constitutivos e integrantes de las obras serviles y liberales; pero se aparta de él, y se aproxima a Juan Azor, al determinar el elemento distintivo y específico de las obras comunes, que no es el *finis operis*, ni el término a que tiende la misma obra, sino que radica en el *finis operantis* y otras circunstancias, externas a la obra realizada.

> «Fas est in festis exercere illa opera, quae sunt communia liberis et servis, *dummodo sub aliqua ratione non trahantur ad servilitatem*». [460]

En el capítulo anterior, tratamos de determinar cuáles son estas circunstancias. Por el momento bástenos saber que el elemento específico y distintivo de las obras comunes, no es el *finis operis*, sino que radica en el *finis operantis* y otras circunstancias, externas a las mismas obras comunes.

4. Suárez ante el sistema de Cayetano

El gran teólogo jesuíta Francisco Suárez describe, también con precisión, los elementos integrantes y constitutivos de las obras ser-

---

459 «Non omnia opera corporalia sunt servilia; ...quaedam sunt ex suo genere servilia..., ut opera mechanica, quae *per se* ordinantur ad *perfectionem corporalis operis*, scilicet ad *perficiendam materiam*... Alia vero sunt opera corporalia ex suo genere libera, quae scilicet sunt propria liberis. Unde opus liberum seu spirituale distinguitur a servili *penes terminum*. Illud enim *per se terminatur ad spirituale*, ita quod si actio a *spirituali principio* proveniat per *corporale ministerium*, oportet ad hoc quod sit spiritualis ut ordinetur ad *spiritualem passionem inferendam*, ut docere ordinatur ad inferendam disciplinam, quae est quid spirituale. Hoc vero, licet aliquando a *spirituali principio* procedat, at per se ordinatur ad *corporalem passionem inferendam*, ut artes mechanicae»: SÁNCHEZ TH., *Consilia seu Opuscula moralia*, Lugduni 1861, tom.2 libr.5 cap.2 dub.6 num.1 pag.112. Una buena parte de este pasaje está tomada literalmente de THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *Summa theologica... cum commentariis*... 2-2 quaest.122 art.4: *Sancti Thomae... opera omnia*, tom.9 pag.482 num.11.

460 SÁNCHEZ TH., *Op. cit.*, num.10 pag.112.

viles y liberales. Y, siguiendo las huellas de Cayetano y Sánchez, enseña que las obras serviles y las liberales corporales proceden de un *principio espiritual*, y se ejecutan *mediante el cuerpo*, es decir, por *medios mecánicos*. Por eso, unas y otras se pueden llamar *espirituales*, si se atiende a su principio, e, igualmente, *corporales*, si se mira a los medios de ejecución. Por lo tanto, ambos elementos pueden considerarse como integrantes de las obras serviles y liberales, pero son, ciertamente, insuficientes para constituirlas y especificarlas.

El elemento verdaderamente constitutivo hay que buscarlo en el *finis operis*, es decir, en el *término o fin*, perseguido por la obra ejecutada. Efectivamente, las obras serviles proceden de la mente, y se ejecutan por *medios mecánicos*, y terminan, directamente, en la producción de un *efecto corpóreo o material*, que cede, inmediatamente, en *provecho del cuerpo*. También las obras liberales, no exclusivamente espirituales, proceden de la mente, y se realizan por *medios mecánicos*, pero, a diferencia de las serviles, tienden, inmediatamente, a la producción de un *efecto de orden espiritual*, que cede en *provecho del espíritu* [461].

En esta definición, que puede considerarse perfecta, creemos encontrar un elemento, que no es esencial ni integrante de la obra servil. Efectivamente, no todas las obras serviles ceden, *próximamente, en provecho del cuerpo*. La pintura, la escultura, la imprenta y la misma ordenación de los caracteres tipográficos —lo vimos en el capítulo anterior— son, en opinión de Suárez, obras francamente serviles, y sin embargo, nos resistimos a creer que el teólogo jesuíta quisiera afirmar que semejantes obras ceden, *pró-*

461 «Opus servile a liberali distinguitur... Recte autem advertit Caietanus... utrumque opus esse ab anima et a mente tanquam a *principio*, et per corpus exerceri tanquam per *organum*, et priori ratione opus mechanicum posse dici spirituale, quia mente et ratione dirigitur; posteriori autem ratione etiam opus liberalis artis corporale esse et non spirituale in sua substantia...; ideoque ex *terminis* seu *passionibus proxime intentis* distinguenda esse haec opera. Nam opus mechanicum ita est ab anima et exercetur per corpus ut *pro fine* habeat *aliquod opus materiale et corporeum et in corporis utilitatem proxime cedens*... Opus autem liberale, licet *corporeo organo* fiat..., tamen *immediate* non fit propter *materialem passionem*, sed ordinatur ad *spiritualem*, ut ad instruendum alium, ad illuminandam vel excitandam animam, etc.»: SUÁREZ F., *Opera omnia*, tom.13, Parisiis 1895, tract.2 lib.2 cap.20 num.4 pag.339.

ximamente, en provecho del cuerpo. El que la obra ceda, *próximamente, en provecho del cuerpo* se podría, quizá, considerar, en teoría, como elemento específico de la obra servil, por contraposición con la obra liberal, que cede siempre en *provecho del espíritu;* pero, en esta suposición, el error de Suárez se debería fijar en la clasificación de dichas obras, dentro del campo de las obras serviles *por su misma naturaleza,* es decir, en virtud del *finis operis.*

Suárez, pues, ha adoptado la noción de obra servil y liberal, propuesta anteriormente por Cayetano, y la ha tratado de perfeccionar, mediante el elemento *cuasi específico,* indicado por Azor, que consiste en que las obras serviles ceden, *frequenter et ordinarie,* en provecho del cuerpo; pero no tuvo la precaución de éste, al aplicar esa ligera limitación a las obras serviles.

En este capítulo, no tenemos por qué tratar de las obras comunes; las estudiamos ampliamente en el capítulo anterior. Baste ahora recordar que Suárez rechaza, enérgicamente, este género de obras, porque piensa —creemos que acertadamente— que su admisión conduce lógicamente a reconocer que el *finis operantis* es el verdadero elemento constitutivo y específico de dichas obras comunes.

Ahora, teniendo a la vista la noción de la obra liberal, adoptada por Suárez, podemos estudiar y discutir el problema que éste planteó a Cayetano y sus seguidores en torno a la escritura, y, más concretamente, en torno a la transcripción, problema que hemos apuntado, en varias ocasiones, y que hemos dejado sin resolver. ¿Tiene *siempre* la escritura o, mejor, la transcripción, por *fin inmediato* el provecho del espíritu, es decir, la producción de un efecto espiritual? De la respuesta afirmativa o negativa depende el carácter liberal o servil de la escritura y de la transcripción. Los autores, anteriormente estudiados, Cayetano, Soto, Navarro, Azor y Sánchez, se declaran decididamente por la negativa, y enseñan, en consecuencia, que la transcripción es, a veces, realmente servil y, a veces, propiamente liberal. Suárez, por el contrario, cree que la escritura y la transcripción son siempre obras liberales, puesto que tienden siempre a expresar y comunicar las ideas y sentimientos, es decir, porque los signos impresos, no terminan en sí mismos, sino que tienden, por su misma naturaleza, a expresar y significar las ideas.

La opinión de los primeros nos parece más realista y más ver-

dadera, ya que es innegable que, algunas veces, la escritura no pasa de ser una obra meramente mecánica, que termina en sí misma, siendo, por ende, verdaderamente servil. Pero creemos, con Azor, que se equivoca Cayetano, Soto y Navarro, al negar al *finis operantis* y a otras circunstancias externas todo influjo sobre el carácter servil o liberal de las obras comunes, y al proponer el *finis operis* como único elemento constitutivo y específico de dichas obras y, en particular, de la escritura y transcripción. La opinión de Suárez es, indudablemente, menos subjetiva, menos humana y concreta; se fija, casi exclusivamente, en la escritura abstracta, es decir, en la escritura, en cuanto institución, en cuanto lenguaje. Y, bajo ese punto de vista, es innegable que la escritura tiende, siempre e inmediatamente, a la manifestación del pensamiento, y que debe considerarse como obra exclusivamente liberal [462].

Esta es, en último término, la razón, en que se apoya Suárez para defender, contra Cayetano y sus seguidores, que la escritura es siempre obra liberal; y lo será, aunque el escritor prescinda de manifestar el pensamiento, ya que la escritura, *por su institución*, está destinada a ello. En conclusión, hay que afirmar que la escritura, en abstracto, es una obra verdaderamente liberal. Por otra parte, creemos que la escritura, en concreto, es decir, el acto de escribir, no constituye verdadera obra liberal, si el escritor excluye o prescinde del fin para el cual ella fue instituída, porque, en este supuesto, el acto de escribir no pasa de ser una obra meramente mecánica y material.

5. Una doctrina menos precisa

Sumario.—Martín Bonacina — Fernando de Castropalao. — Pablo Laymann. — Bartolomé Mastrio. — Tomás Tamburini. — Patricio Sporer. — Buenaventura Bontempio. — Amando Hermann.

Los autores examinados hasta aquí han procurado describir, con precisión, los elementos integrantes y constitutivos de la obra ser-

462 «Ratio operis servilis imprimis postulat ut sit opus mechanicum et corporale, non solum ex parte instrumenti, sed etiam ex proximo effectu, ad quem natura sua vel *ex vi suae institutionis* ordinatur»: *Op. cit.*, ...num.5. Ahora bien, aplicando esto a la obra liberal, es necesario concluir que la escritura es siempre obra liberal, ya que está ordenada *en virtud de su propia institución* a la producción de un efecto de orden espiritual,

vil y liberal. En cambio, los teólogos que vamos a estudiar a continuación, menos especulativos y más casuistas, no se detienen, por lo regular, en la determinación de esos elementos, y se contentan, frecuentemente, con una definición, más o menos vaga e imprecisa, de obras serviles y liberales.

Martín Bonacina

Entre estos teólogos podemos contar a Martín Bonacina, quien, a modo de definición, nos dirá que obras serviles son aquellas obras mecánicas, que se encomiendan a los siervos, y suponen, por lo mismo, una cierta servidumbre. Obras liberales, en cambio, son las obras del alma, es decir, las que proceden del alma [463].

Estas definiciones, si tal nombre merecen, son sumamente imprecisas e incompletas; por eso, Bonacina trata de reparar ese defecto, enumerando las principales obras, que deben clasificarse entre las serviles y entre las liberales. Por lo demás, el *finis operantis* no es elemento específico ni constitutivo de dichas obras; el verdadero elemento específico hay que buscarlo en la misma obra *materialmente considerada* [464]

Fernando de Castropalao

No mucho más preciso se muestra Fernando de Castropalao. Castropalao no disimula sus simpatías por Suárez, y de aquí que incurra en el defecto, que advertimos en la definición de obra servil, propuesta por el Doctor Eximio. Efectivamente, obras serviles son aquellas obras, que suelen encomendarse ordinariamente a los siervos, y *ceden, próxima e inmediatamente, en provecho del cuerpo*. También las obras comunes ceden, *inmediatamente*, en provecho del cuerpo, pero se distinguen de las serviles en que *se entregan a ellas, tanto los señores, como los siervos*. En cambio, las obras liberales son propias de los señores, y tienden, *próxima e*

---

463 «Notandum... servile opus dici illud quod *ex se* habet *quemdam famulatum*, et ab illis solum communiter exercetur qui aliis inserviunt, seu... dicitur illud, ad cuius exercitium servos deputatos habemus, ut opus arandi, seminandi, suendi, et alia huiusmodi opera *mechanica*, quae servis proprie conveniunt. Notandum ...opera nostra alia esse animae, cuiusmodi sunt legere, scribere, docere. ., et similia, quae opera animae nuncupantur .. Opera animae, id est, quae *ab anima procedunt*...»: BONACINA M., *Opera omnia*, tom.2, Venetiis 1698, disp.5 quaest. un., punct.2 num 4ss pag 274.

464 *Op. cit.*, ...num.26 pag.277.

inmediatamente, a la producción de un efecto espiritual, a saber, *la instrucción de la mente*, así propia, como ajena. [465]

Castropalao, lo mismo que Bonacina, trata de suplir las deficiencias de estas definiciones, enumerando las principales obras que entran en cada uno de los tres grupos.

Como lo advertimos al examinar la doctrina de Suárez, el error de Castropalao hay que fijarlo también, si no en la misma definición de obra servil, sí en la clasificación o enumeración de las obras que realizan dicha definición, pues no creemos que Castropalao defienda que la pintura y la escultura cedan, *próxima e inmediatamente*, en provecho del cuerpo. Por consiguiente, si se retiene este elemento, como específico de las obras serviles, habrá que excluir de la noción de obra servil la pintura, la escultura y otras. Por el contrario, si se quieren mantener estas obras como verdaderamente serviles, será necesario establecer un nuevo elemento específico para ellas, que muy bien podría ser el que, muy acertadamente, determinaron Cayetano y sus seguidores, a saber, el *término o efecto*, a que tiende la obra, por su misma naturaleza.

Quizá, podría alguno oponer a esta enmienda que, si la pintura y escultura ceden en *provecho del espíritu*, es debido a que dichas obras terminan en la producción de un *efecto espiritual*; por donde nos veríamos obligados a clasificarlas entre las obras liberales, por su misma naturaleza. A esta observación, que no carece de fundamento, se nos ocurre responder que la escultura y la pintura, al igual que la escritura, deberían ser consideradas liberales, únicamente, en fuerza de su institución, pero, no siempre, en fuerza de la obra humana ejecutada. Por eso vimos, en el capítulo anterior, cómo no pocos teólogos consideran la pintura como obra liberal; y no faltan quienes se inclinan a admitir el carácter liberal de la escultura, cuando se prescinde de ciertos trabajos materiales preparatorios, y se atiende a los trabajos de detalle y perfección.

Pablo Laymann

De modo muy semejante, se expresa Pablo Laymann, al tratar de definir las obras serviles y liberales. El elemento específico y distintivo de dichas obras hay que fijarlo en su ordenación

465 CASTROPALAO F., *Opus morale*, part.2 Lugduni 1656, tract.9 disp.un., punct.5 num.1 pag.65.

al *provecho del cuerpo*, cuando se trata de obras serviles, o en su aptitud para fomentar el *provecho del espíritu*, cuando se trata de obras liberales [466]. Sin embargo, el defecto de Laymann, al determinar el provecho del cuerpo, como elemento específico de las obras serviles, es menor que el de Castropalao, ya que, a diferencia de éste, enseña que la pintura es obra liberal, por su misma naturaleza [467].

Bartolomé Mastrio

Tampoco Bartolomé Mastrio se preocupa de determinar, con precisión, todos los elementos esenciales de la obra servil. En general, se puede decir que son serviles aquellas obras corporales o mecánicas, que crean o suponen una *cierta servidumbre*. Más concretamente, serían aquellas obras corporales, que recaen sobre la *materia externa* y, por lo mismo, o son meramente *mecánicas*, o exigen solamente *trabajo y esfuerzo corporal*, es decir, trabajo y esfuerzo, que se reserva a los siervos y obreros [468].

Tomás Tamburini

Tomás Tamburini, por su parte, recoge la noción propuesta anteriormente por Azor, Suárez, Castropalao y Laymann. Efectivamente, obras serviles son aquéllas, que ceden, inmediatamente, en *provecho y utilidad del cuerpo*, y cuya ejecución se encomienda, *ordinariamente*, a los siervos. Las obras liberales, en cambio, son aquéllas, que pertenecen a las artes liberales, y se dirigen, *en general*, a la *instrucción de la mente*, y, por lo mismo, son propias de los señores y hombres libres [469].

Pero estas notas no se encuentran en todas las obras serviles y

466 LAYMANN P., *Theologia moralis*, tom.2, Venetiis 1726, libr.4 tract.7 cap.2 num.1 pag.131.

467 *Op. cit.*, num.3.

468 «...Ex quo deducitur opera servilia... esse illa quae circa *materiam externam* versantur, et vel *mechanica* et illiberalia sunt..., vel tantum *laborem corporis* requirunt et ab operariis tantum et servis fieri solent»: MASTRIUS B., *Theologia moralis*, Venetiis 1731, disp.11 quaest.4 art.1 num.72 pag.236.

Idéntica descripción nos brinda BUSENBAUM H., *Medulla theologiae moralis*, Romae 1844, tom.1 lib.3 tract.3 cap.1 dub.1 pag.147.

469 TAMBURINI TH., *Opera omnia*, vol.1, Venetiis 1678, libr.4 cap.3 num.1 pag.143s.

liberales, y de aquí que no se puedan proponer, como elementos verdaderamente específicos y distintivos de las mismas. Tamburini llegó, quizá, a advertir el defecto de semejante definición, y pretendió evitarlo, diciendo que las obras serviles y liberales ceden, *ordinariamente*, en provecho del cuerpo y del espíritu, como lo había enseñado Azor.

Patricio Sporer

De modo muy semejante, aunque más preciso, se expresa Patricio Sporer. En su definición, se puede apreciar el elemento *genérico y común* a las obras serviles y liberales, y el elemento *propio y específico* de cada una de ellas. Efectivamente, obras serviles son ciertas obras externas, que se ejecutan *por medio del cuerpo*, y ceden, *principalmente*, en *provecho y comodidad* del mismo. Las obras liberales, en cambio, se realizan con la mente o *por medio del cuerpo*, y miran *principalmente*, al *provecho del espíritu* [470].

Buenaventura Bontempio

Buenaventura Bontempio, tratando de dar alguna definición, dice que las obras serviles son ciertas obras *mecánicas* propias de los siervos, y, coincidiendo con Bonacina y Mastrio, añade que se llaman serviles, porque crean una *cierta servidumbre* en quien las ejecuta [471].

Amando Hermann

Tan imprecisa y superficialmente como Bontempio, se expresa su contemporáneo Amando Hermann. Obras serviles son aquéllas que, por ser *propias de los siervos*, distinguen a éstos de los hombres libres; se llaman también *mecánicas*, porque se realizan por medios mecánicos [472].

---

470 «Opera autem servilia dicuntur quae *corpore exterius* exercentur et *corporis usui et commoditatibus potissimum* deserviunt...; sicut e contra opera liberalia dicuntur quae vel *mente* exercentur vel licet *corpore* exerceantur, tamen ad *animum excolendum potissimum* spectant, ideoque homine libero digna censentur»: SPORER P. - BIERBAUM I., *Theologia moralis*, tom.1, Paderbornae, 1897, num.522 pag.761.

471 BONTEMPIO B., *Fasciculus florum moralium*, Romae 1688, tract.7 num.115 pag.351.

472 HERMANN A., *Ethica sacra*, part.2, Iberbipoli 1698, tract.8 disp.5 quaest.2 num.2 pag.282.

6. Pensamiento de los predecesores inmediatos de S. Alfonso

Sumario.—Anacleto Reiffenstuel. — Francisco Henno. — José Mayol. — Domingo Viva. Los Salmanticenses. — Gabriel Antoine. — Noël Alejandro. — Daniel Concina. — Benjamín Elbel. — Carlos René Billuart.

Los predecesores inmediatos de San Alfonso estudian, con alguna mayor detención que los anteriores, los elementos integrantes y constitutivos de la obra servil y liberal.

Anacleto Reiffenstuel

Efectivamente, Anacleto Reiffenstuel († 1703) nos ofrece ya una noción, precisa y casi perfecta, de estas obras. En su descripción, recoge los elementos integrantes y constitutivos, que les han venido atribuyendo los teólogos, a partir de Cayetano. Concuerda con Bontempio, Mastrio, Busenbaum y Bonacina, al enseñar que las obras serviles suponen una *cierta servidumbre*, y son propias de los siervos; se llaman también *mecánicas*, porque se ejecutan mediante instrumentos corporales o mecánicos, y terminan en algún *efecto corpóreo o material*. Las obras liberales, en cambio, no producen ningún efecto corporal; pero, si alguna vez lo llegan a producir, este efecto corpóreo o material no constituirá el *término de la obra*, sino que, en función de medio, tenderá, principalmente, a significar o producir un *efecto de orden espiritual*, que será el verdadero efecto o término de la obra. En cambio, en las obras serviles, el efecto corpóreo o material constituye, siempre, el *término* de la obra humana realizada.

En conclusión, las obras serviles y liberales tienen un doble elemento: uno, *genérico o común*, que consiste en que se ejecutan por *medios mecánicos*, y producen un *efecto corpóreo o material*; y otro, *específico o propio* de cada una. Al tratar de determinar el elemento específico, propio de las obras serviles y liberales, Reiffenstuel se apropia la opinión de Cayetano, Soto, Navarro, Sánchez y Azor, que lo hacían consistir en el *finis operis*, es decir, en la tendencia u ordenación natural a producir un *efecto corpóreo o material*, si se trata de obras serviles, o a conseguir un *efecto de orden espiritual*, si se trata de obras liberales. Sin embargo, Reiffenstuel se aproxima a Suárez, Castropalao, Sporer y Laymann, al

afirmar que los efectos corpóreos o materiales de las obras serviles ceden, *inmediatamente, en provecho y comodidad del cuerpo.* [473]

Francisco Henno

Casi en los mismos términos, se expresa Francisco Henno; en su exposición, se pueden encontrar, al menos implícitamente, todos los elementos propuestos por Reiffenstuel. Y así, en pocas palabras, expone su pensamiento:

> «Servilia sunt quae *ex se famulatum quemdam* habent, et non nisi ab iis qui aliis inserviunt communiter fieri solent, ut fodere .. et alia mechanica, quae *principaliter* consistunt in *actione corporis*, et ideo etiam *corporalia* dicuntur. Liberalia sunt quae non habent *effectum materialem et corporeum*, vel, si habent, is *ad exercitandum vel instituendum animum principaliter* ordinatur...» [474]

Por consiguiente, el elemento específico de las obras serviles y liberales es el *finis operis*, es decir, el *efecto o término material o espiritual*, a que tienden, por su misma naturaleza.

José Mayo

De modo muy semejante, se expresa el teólogo dominico José Mayol. Y la descripción, que ha compuesto sobre el concepto de obra servil y liberal, está fabricada con elementos extraídos de las definiciones propuestas por Santo Tomás y Cayetano. En efecto, obras serviles son aquellas obras *corporales*, en que un hombre sirve a su semejante; en cambio, son liberales los actos espirituales o del alma. Y no obsta, para que sean verdaderamente liberales, que

---

473 «Opera servilia dicuntur quae *ex se* habent *quemdam famulatum* et solum ab iis communiter exercentur qui aliis inserviunt... Et haec appellantur etiam mechanica, eo quod *per artes mechanicas* dirigantur; atque distinguuntur ab operibus liberalibus, quod haec non habent *effectum materialem vel corporeum*, aut si habent, is principaliter ordinetur *ad animum excitandum vel instruendum*. Econtra vero, opera mechanica post se relinquunt *effectus corporeos atque in commodum corporis proxime* tendentes»: REIFFENSTUEL A., *Theologia moralis*, tom 2, Mutinae 1745, tract.10 dist.1 quaest.2 num.11 pag.2.

474 HENNO F., *Theologia dogmatica moralis et scholastica*, tom.1, Venetiis 1719, *Tractatus moralis in Decalogi praecepta*, disp.3 quaest.4 art.2 supp.1 pag.407.

se realicen por *medios corporales o mecánicos*, ni que produzcan *algún efecto corpóreo o material*, ya que las obras liberales no terminan aquí, sino que, sirviéndose de esos medios y efectos materiales, llegan a producir *efectos de orden espiritual*. Las obras serviles, por contraposición, terminan, por su misma naturaleza, en *algo corpóreo o material*, puesto que están ordenadas a *transformar la materia* [475].

Mayol, pues, vuelve a adoptar los elementos integrantes y constitutivos de obra servil y liberal, propuestos por el cardenal Cayetano, si bien la definición de Mayol no es tan precisa y completa como la del cardenal. Sin embargo, según comprobamos en los dos capítulos anteriores, Mayol se aparta de Cayetano, al reconocer al *finis operantis* un cierto influjo sobre el carácter servil o liberal de las obras comunes y de ciertas obras ligeramente serviles.

Domingo Viva. Los Salmanticenses

Domingo Viva y los Salmanticenses, contemporáneos de Mayol, adoptan, a diferencia del teólogo dominico, la opinión de Azor y de Suárez, con respecto a los elementos integrantes y constitutivos de las obras serviles y liberales. Así, pues, obras serviles son todas las obras corporales, que se ejecutan con *medios o instrumentos mecánicos*, y tienden, en virtud de su misma naturaleza o institución, al *bienestar y comodidad del cuerpo*. Y se diferencian de las liberales en que éstas se dirigen, próxima e inmediatamente, a la *instrucción de la mente o al provecho del espíritu* [476].

Gabriel Antoine

De modo muy semejante, se expresa el jesuíta Gabriel Antoine. La única diferencia que cabe apreciar es que Antoine, siguiendo quizá a Juan Azor, parece suponer que no todas las obras serviles ceden, inmediatamente, en *provecho o utilidad del cuerpo*.

---

475 MAYOL I., *Summa moralis doctrinae thomisticae circa decem praecepta decalogi, De tertio praecepto*, quaest.un., art.2; MIGNE J. P., *Theologiae cursus completus*, tom.14 col.281.

476 *Collegii Salmanticensis... Cursus theologiae moralis*, tom.5, Venetiis 1728, tract.23 cap.1 punct.11 num.234 pag.130; VIVA D., *Cursus theologico-moralis*, tom.1, Patavii 1723, part.2 quaest.9 art.1 num.1 pag.130.

En efecto, Antoine enseña que las obras serviles se ejecutan por *medios mecánicos*, y tienden al *provecho del cuerpo* o a la producción de un *efecto corpóreo o material*.

> «Opera autem servilia dicuntur opera corporalia, quae ad *necessitatem vel commodum corporis aut ad aliquid corporale* a servis aut mercenariis exerceri solent, videlicet omnia opera artium mechanicarum... Quibus opponuntur opera liberalia, quae ad *animum excolendum* spectant, ideoque digna homine libero...» [477]

Noël Alejandro

Después de haber examinado las definiciones, más o menos abstractas y conceptuosas, en que estos últimos moralistas han procurado subrayar los elementos integrantes y constitutivos de la obra servil y liberal, no puede uno menos de sorprenderse ante la descripción externa y superficial, propuesta por el teólogo dominico Noël Alejandro. Obras serviles, en efecto, son las obras que suelen realizar los *siervos, mercenarios e ínfima plebe*, es decir, todas las obras pertenecientes a las *artes mecánicas*, especialmente los trabajos del campo y todos aquéllos que se ejecutan mediante el esfuerzo o trabajo de los animales [478].

Daniel Concina

Con mayor precisión, se expresa el también dominico Daniel Concina, que viene a apropiarse la noción que Cayetano proponía en su *Summula*, y que más tarde recogió Mastrio. Concina se fija sólo en dos elementos, uno *común* a las obras serviles y liberales, que consiste en que ambas especies de obras se realizan por medios mecánicos, y otro *propio y específico* de las obras serviles, que consiste en que su acción recae siempre sobre la *materia externa* [479].

---

477 «Opera autem servilia dicuntur opera corporalia, quae *ad necessitatem vel commodum corporis aut ad aliquid corporale* a servis aut mercenariis exerceri solent, videlicet omnia opera artium mechanicarum... Quibus opponuntur opera liberalia quae *ad animum excolendum* spectant ideoque digna homine libero...»: ANTOINE P. G., *Theologia moralis universa*, tom.3, Venetiis 1793, pag.71.

478 ALEXANDER N., *Theologia dogmatica et moralis*, tom.2, Venetiis 1725, libr.4 cap.5 art.6 regul.1 pag.540.

479 CONCINA D., *Theologia christiana dogmatico-moralis*, tom.5, Neapoli 1774, libr.1 diss.2 cap.3 num.2 pag.30.

No se puede negar, pues, que el *finis operantis* y demás circunstancias externas son incapaces de convertir las obras serviles en liberales, por tratarse de elementos extraños a su carácter y naturaleza. Sin embargo, el mismo Concina admite claramente la existencia de algunas obras, como la transcripción, que se convierten en serviles o liberales, no en virtud del *finis operantis* o de una causa aislada, sino cuando interviene un *conjunto de circunstancias* [480].

Benjamin Elbel

Benjamín Elbel, contemporáneo de Concina, elabora su definición de obra servil y liberal fundándose únicamente en el elemento específico de una y otra especie. Pero Elbel, siguiendo el gusto de la mayor parte de los moralistas, no acude a recoger el elemento específico, propuesto por Cayetano, sino que adopta el que indicaron Azor, Suárez y otros muchos autores posteriores. Así, Elbel enseña que las obras liberales tienden *inmediatamente* a promover el *perfeccionamiento y provecho del espíritu*, mientras que las serviles se ordenan al *provecho y comodidad del cuerpo* [481].

Carlos René Billuart

Más precisa y completa es la descripción que de la obra servil y liberal hace el dominico Carlos René Billuart. Pero, al igual que el franciscano Elbel, Billuart no adopta el elemento específico, propuesto por el cardenal dominico Cayetano, sino que prefiere apropiarse el que indicaron Suárez y Azor. Por lo mismo, obras serviles son

---

480 «An ii qui, *pacto pretio*, artem transcribendi exercent, ut sunt illi qui italico idiomate *copisti* vocantur, opus servile peragant: quod sane mihi affirmandum videtur. Licet enim nec *finis scribentis*, nec *pretii acceptio* in metaphysica consideratione actuum notiones varient; nihilominus in morum tractatione *plurium circumstantiarum coagmentatio* non infrequenter *operum genera transmutat*. Transcribere suapte natura non est opus servile. *Finis scribentis ob lucrum temporale*, quemadmodum et *ipsum lucrum seu pretium*, externa cum sint, haud valent actus naturam pervertere. Sit ita, dum haec *singillatim* accipiuntur. At, dum *omnia simul considerantur*, et ut peculiarem artem constituunt, iuxta prudentum existimationem, ut ego quidem sentio, in *mechanicam declinant professionem*»: *Op. cit.*,... cap.5 num.4 pag.36.

481 ELBEL B., *Theologia moralis decalogalis et sacramentalis*, tom.2, Augustae Vindelicorum 1759, part.2 conf.14 num.392 pag.141.

ciertas obras *externas*, que se ejecutan por *medio del cuerpo*, y sirven para los *usos y necesidades del mismo*, y las realizan ordinariamente los *siervos y mercenarios*. Las obras liberales, por el contrario, se ejecutan, internamente, mediante las facultades del alma, si son espirituales, y, si son materiales, se realizan por *medios mecánicos o corporales*, inmediatamente ordenados al *provecho y utilidad del espíritu*, siendo, por lo mismo, propias de los hombres libres [482].

El *finis operantis* no es, pues, elemento integrante ni específico de las obras serviles y liberales. Sin embargo, ciertas obras, como la transcripción, la caza, la pesca y aun el mismo caminar, revisten carácter servil o liberal, en virtud del *finis operantis* y demás circunstancias externas [483].

7. Pensamiento de San Alfonso y de los moralistas posteriores

Sumario.— San Alfonso. — José Antonio Alasia. — Pedro Scavini. Jenaro Bucceroni. Jerónimo Noldin. Domingo Prümmer. Adolfo Tanquerey. Arturo Vermeersch. Benito Merkelbach. Eduardo Genicot. - José Salsmans. Marcelino Zalba. — Jacques Valentin. Cardenal José D'Annibale. José Aertnys-Cornelio Damen. — Emilio Berardi, José Deharbe. — Tomás Iorio. — Serafín de Loiano. — Francisco Hurth-Pedro M.ª Abellán.

San Alfonso M.ª de Ligorio

Uno de los grandes méritos de San Alfonso M.ª de Ligorio, en el campo de la moral, consiste en haber sabido escoger y valorar exactamente las múltiples opiniones de los moralistas que le precedieron, después de haber sopesado, con diligencia y escrupulosidad, sus razones y argumentos respectivos. Algo semejante sucede en el problema de los elementos integrantes y constitutivos de las obras serviles y liberales. Efectivamente, San Alfonso no aporta elementos nuevos ni definición original alguna; se contenta con ofrecer algunas nociones, especialmente sobre la obra servil, en la que apa-

---

482 «Nota... opera proprie servilia... ea esse quae *corpore exterius* exercentur et *corporis usibus ac necessitatibus* deserviunt, servis propria seu per *servos et mercenarios* exerceri solita..., sicut econtra opera liberalia dicuntur quae vel *mente* exercentur vel *corpore* quidem, sed *potissimum animi excolendi gratia*, ideoque homine libero digna»: BILLUART C., *Summa Sancti Thomae*, tom.4, Parisiis [s. a.], *Tractatus de religione*, diss.6 art.2 pag.699.

483 *Op. cit.*,... pag.700s.

recen todos los elementos propuestos por Cayetano, Suárez y Azor. Y comienza reproduciendo la definición de Busenbaum y Mastrio sobre la obra servil, que luego corrige y perfecciona ligeramente, al adoptar en otras definiciones, como elemento específico, el que indicaron Suárez y Azor.

Así, pues, las obras serviles se ejecutan por *medios mecánicos* o *mediante el esfuerzo prevalente del cuerpo*, y recaen sobre la *materia externa*, es decir, terminan en la producción de un *efecto corporal* o en la *transformación de la materia*, y todo ello se ordena, *inmediatamente, al provecho y utilidad del cuerpo*. Las obras liberales, en cambio, proceden y se realizan *mediante el esfuerzo prevalente del alma*, y tienden, *inmediatamente*, a fomentar el *provecho y perfeccionamiento del espíritu* [484].

En conclusión, se puede decir que San Alfonso se aparta ligeramente de la opinión de Cayetano, para adoptar los elementos específicos de la obra servil y liberal, indicados por Azor, Suárez y la mayor parte de los moralistas posteriores. Pero el Santo Doctor no incurre en el defecto de Suárez, Castropalao, Laymann y otros, al enseñar —nos referimos especialmente a Suárez— que la pintura, la escultura y la ordenación de los caracteres tipográficos son obras serviles. Efectivamente, en opinión de San Alfonso, la pintura es probablemente obra liberal o, por lo menos, intermedia; la disposición de los tipos de imprenta no se debe considerar como obra servil, y la escultura, aunque ordinariamente es tenida por servil, lo es quizá *en virtud de la apreciación común* y no en fuerza de su propia naturaleza o institución [485].

---

484 «Opera servilia, hoc est, quae et versantur circa *materiam externam*, et vel mechanica et illiberalia sunt..., vel requirunt *tantum laborem corporis* et ab operariis tantum et servis fieri solent... Praenotandum triplex genus operum dari communiter ab auctoribus. Alia sunt opera corporis, quae *per corpus* exercentur et ordinantur *immediate ad utilitatem corporis*... Hinc definitur opus servile...: actio quae, quia vel *immediate in utilitatem corporis vel corporis potius quam animi viribus* efficitur, vulgaribus communiter hominibus committi solet. Alia sunt opera animae, quae *ab anima praecipue procedunt et ad animum excolendum* spectant... Et haec dicuntur liberalia, quia a liberis exercentur...»: ALPHONSUS (S), *Theologia moralis*. Ed. GAUDÉ E., tom.1, Romae 1905, libr.3 tract 3 cap.1 dub.1 num.272 pag.551.

485 *Op. cit.*,... num.280ss pag.554s.

José Antonio Alasia

No muy diversa es la opinión de José Antonio Alasia, si bien, a diferencia del Santo Doctor, viene a caer en el mismo defecto de Suárez, al enseñar que la pintura, la escultura, la transcripción y la ordenación de los caracteres tipográficos son obras serviles y, por lo mismo, ordenadas, *principalmente, para usos y necesidades corporales.* [486] Sin embargo, se puede excusar a Alasia, casi totalmente, de este defecto, por razón de que la transcripción y la ordenación de los caracteres tipográficos son obras serviles, quizá, más por ser *propias de siervos y mercenarios,* que por ceder en *provecho del cuerpo.* Quizá, también la pintura y la escultura suelen considerarse como serviles, más que por *su naturaleza o institución, en fuerza de la estimación común* [487].

Por tanto, el elemento específico de las obras serviles y liberales no consiste siempre en su *ordenación al provecho del cuerpo o del espíritu,* ya que, muchas veces, las obras son serviles y no liberales, porque su ejecución *está reservada ordinariamente a obreros y mercenarios.*

Los moralistas de los siglos 19 y 20 no ofrecen novedad digna de mención en torno a la determinación de los elementos integrantes y constitutivos de las obras serviles y liberales. Por tanto, para no aburrir al lector con las mismas ideas, y para poner término a este capítulo, nos vamos a abstener de la exposición detallada de cada uno de los autores. Sin embargo, para que no aparezca una laguna en este estudio, expondremos, sintéticamente, el pensamiento de cada uno de ellos.

---

486 «Prohibita sunt servilia, quae servi olim exercerent, nunc *mercede conducti* homines praestant, quae *corporis praesertim usibus* deputantur... Permissa sunt quae liberalia dicuntur, quasi libero digna homine, *mentis facultates magis quam corporis exercente...*»: Alasia I., *Commentaria theologiae moralis,* tom.3, Augustae Taurinorum 1830, diss.3 cap.2 num.1, pag.106.

487 «Probabilior quoque sententia docet fas non esse diebus festis transcribere de libro in librum, de pagella in chartam, quia *servorum videtur hoc officium,* cum exerceatur ab *amanuensibus et famulis* qui ad transcribendum *pretio* conducuntur... Multo minus licet typographicos characteres componere et ordinare vel libros imprimere; haec enim omnia communiter fieri solent a *mercede conductis,* ideoque servilia censentur... Communior quoque sententia docet pingere esse opus servile... Sicut enim sculpere statuam et acu pingere imaginem *ex sensu fidelium* est opus servile...»: *Op. cit.,...* num.2.

Como se ha podido comprobar, desde Cayetano hasta San Alfonso, ha surgido entre los moralistas una ligera divergencia, con respecto a los elementos constitutivos de la obra servil y liberal.

Cayetano propone como *elemento específico* de la obra servil el *finis operis*, es decir, su tendencia a la producción de un *efecto corpóreo o material o a la transformación de la materia.*

Azor, admitiendo quizá implícitamente este elemento, parece que hace consistir el *elemento específico* de las obras serviles en su ordenación a promover el *provecho y utilidad del cuerpo.*

Suárez recoge el *elemento específico* de Cayetano, y lo perfecciona mediante el de Azor.

Pedro Scavini, Jenaro Bucceroni, Jerónimo Noldin, Domingo Prümmer, Adolfo Tanquerey, Arturo Vermeersch, Benito Merkelbach, Eduardo Genicot-José Salsmans, Marcelino Zalba

¿Por cuál de estas tres opiniones se decidirán los moralistas de los siglos 19 y 20? Seguramente, que nadie se admirará de que estos autores, siguiendo el ejemplo de los anteriores, se declaren, en su gran mayoría, en favor del elemento propuesto por Azor. Y efectivamente, lo recogen de modo explícito Pedro Scavini, Jenaro Bucceroni, Jerónimo Noldin, Domingo Prümmer, Adolfo Tanquerey, Arturo Vermeersch, Benito Merkelbach, Eduardo Genicot-José Salsmans y Marcelino Zalba [488].

Para todos estos moralistas las obras serviles son propias de los *siervos, obreros y mercenarios,* se ejecutan por *medios mecánicos* o mediante el *esfuerzo prevalente del cuerpo,* y ceden, inmediatamente y de ordinario, en *provecho y utilidad del cuerpo.* Las obras liberales, en cambio, son propias de los *señores y hom-*

---

488 Véase SCAVINI P., *Theologia moralis universa,* libr.2, Mediolani 1882, tract.5, disp.1. cap.4 num.91 pag.66; BUCCERONI I., *Institutiones theologiae moralis,* vol.1, Romae 1900, num.652 pag.305, NOLDIN H., *Summa theologiae moralis,* vol.2, Oeniponte 1923, num.264 pag.283; PRÜMMER D., *Manuale theologiae moralis,* tom.2, Friburgi 1923, num. 488 pag.391; TANQUEREY A., *Synopsis theologiae moralis et pastoralis,* tom.2, Romae 1919, num.1038 pag.607; VERMEERSCH A., *Theologiae moralis principia, responsa, consilia,* tom.3, Romae 1948, num.865 pag.734; MERKELBACH B., *Summa theologiae moralis,* vol.2, Parisiis 1932, num.682 pag.700; GENICOT E.-SALSMANS I., *Institutiones theologiae moralis,* vol.1, Bruxellis 1946, num. 333 pag.256s; ZALBA M., *Theologiae moralis summa,* vol.1, Matriti 1957, num. 2019 pag. 975.

bres libres, y se ejecutan por *medios mecánicos*, ordenados y dirigidos, mediante el *esfuerzo prevalente del espíritu*, a promover el *perfeccionamiento del mismo* [489].

Jacques Valentin, El Cardenal José D'Annibale, José Aertnys-Cornelio Alfonso Damen

Casi idéntica definición adoptan Jacques Valentín, el Cardenal José D'Annibale y José Aertnys-Cornelio Alfonso Damen. La única divergencia, que se puede descubrir, consiste en que Jacques Valentin y el Cardenal D'Annibale no afirman, explícitamente, que las obras liberales y serviles son *propias de los señores y de los siervos y mercenarios* respectivamente. J. Aertnys-C. A. Damen, por el contrario, recoge este último elemento, pero no dice, explícitamente, que semejantes obras se realizan mediante el *esfuerzo predominante del espíritu o del cuerpo* [490].

Emilio Berardi. José Deharbe

A su vez, el canónigo Emilio Berardi y José Deharbe no proponen el *provecho y utilidad del cuerpo* como elemento constitutivo de la obra servil, con lo cual vienen a acercarse a Cayetano, ya que tendrán que hacerlo consistir en la *transformación de la materia* o en la producción de un *efecto corpóreo o material* [491]. Sin embargo, Deharbe reconoce que semejantes obras tienden por su pro-

---

489 Aunque en la definición que hemos presentado, como propia de los autores citados, hemos prescindido totalmente del *finis operantis*, sin embargo, no queremos dejar de recordar que algunos de ellos, como Vermeersch, Tanquerey y Zalba, hacen depender el carácter servil o liberal de las obras comunes y de no pocas ligeramente serviles, del *finis operantis* y demás circunstancias externas: Loc. cit.

490 VALENTIN J., *Examen raisonné ou Décisions théologiques*, tom.1, Lyon-Paris 1837, pag.121; D'ANNIBALE I. (CARD), *Summula theologiae moralis*, part.3, Romae 1892, num.121 pag.111; AERTNYS I. - DAMEN C., *Theologia moralis*, vol.1, [Torino] 1944, num.507 pag.415.

491 BERARDI AE., *Praxis confessariorum*, vol.1, Faventiae 1903, num.564 pag.270; IDEM, *Examen confessarii et parochi seu Compendium theologiae moralis et pastoralis*, vol.2, Faventiae 1895, num.2837 pag. 305; DEHARBE G., *Spiegazione del catechismo grande*, vol.3, Roma 1910, pag.135s.

No se olvide que el canónigo Berardi se muestra partidario de dar al *finis operantis* y demás circunstancias externas algún influjo sobre las obras serviles y liberales y que les atribuye un influjo decisivo en la determinación del carácter servil o liberal de las obras comunes y de naturaleza incierta.

pia naturaleza a promover ordinariamente el *bienestar del cuerpo o del espíritu* [492], con lo cual vendría a colocarse junto a Suárez y Azor.

Tomás Iorio

En nuestros días, Tomás Iorio se aparta de la corriente, formada por los seguidores de Azor, y se adhiere a la opinión de Cayetano. Efectivamente, el elemento específico de las obras serviles radica en que semejantes obras se dirigen, *próximamente*, a la producción de un *efecto corpóreo o material* [493].

Serafín de Loiano

En cambio, el capuchino Serafín de Loiano adopta la opinión de Suárez. Por consiguiente, obras serviles son aquéllas que se realizan mediante las fuerzas corporales, y tienden a *transformar la materia externa*, y ceden en *provecho del cuerpo*. [494]

Francisco Hürth-Pedro M.ª Abellán

En términos semejantes, se expresa Francisco Hürth-Pedro M.ª Abellán, y en su definición aparecen los mismos elementos propuestos por Loiano [495]. También Francisco Hürth-Pedro M.ª Abellán se adhiere a la opinión de Suárez.

---

492 DEHARBE G., *Op. cit.*, pag.136.

493 «Opus igitur servile illud intelligendum est quod non ad *meram corporis exercitationem vel defatigationem*, sed quod *mediante corporali defatigatione ad aliud mere materiale proxime* ordinatur, quodque principaliter a servis seu mercenariis solet praestari»: IORIO TH., *Theologia moralis*, vol.2, Neapoli 1947, num.128 pag.81.

494 «Opera servilia, sic etymologice dicta quia a servis seu mercenariis olim exercebantur, ea sunt quae *proprie circa materiam exteriorem immutandam* versantur, seu quae *corporis viribus* exercentur et ad *corporis utilitatem referuntur*. In operibus istis *vires corporis primas partes* obtinent, ac mens de se ab altioribus impeditur et ad infima deprimitur...»: SERAPHINUS A LOIANO-MAURUS A GRIZZANA, *Institutiones theologiae moralis ad normam iuris canonici*, quas veteri *Compendio* a P. GABRIELE A VARCENO confecto..., vol.2, Taurini 1935, num.333 pag.386s.

495 «Opera servilia (servorum) intelliguntur ea quae *unice vel primario corporali labore* peraguntur (et ad *corporis utilitatem primario* ordinantur); neque tamen *immediate circa corpus* versantur, sed circa *materiam externam immutandam impenduntur*»: HÜRTH F. - ABELLÁN P., *Notae ad praelectiones theologiae moralis*, vol.1, Romae 1947, num.703 pag.338.

III. Recapitulación

Concluído ya este largo desfile de autores, y terminada la exposición de su pensamiento acerca de los elementos constitutivos e integrantes de las obras serviles y liberales, creemos necesario ayudar al lector a dirigir una mirada retrospectiva, y a recoger en síntesis todo el contenido de la exposición histórica, que acabamos de realizar.

1. Fijando la mirada en las enseñanzas de los Santos Padres, es fácil advertir que ellos conocen dos especies de obras serviles: obras serviles *espirituales* y obras serviles *corporales*. El pecado mortal, cometido en día de fiesta, constituye la obra servil *espiritual*. Los Santos Padres, así griegos como latinos, coinciden, plenamente, en este punto, y enseñan, claramente, que el pecado se opone al precepto de abstenerse de las obras serviles. Con respecto a la obra servil *corporal*, no existe la misma claridad: los Santos Padres hablan muy poco de ella, y no determinan sus elementos constitutivos e integrantes. Sin embargo, se puede afirmar que, en el sentir de algunos Santos Padres, el *finis operantis*, es decir, el *afán de lucro, la avaricia y la codicia* ejercen algún influjo sobre el carácter y naturaleza de las obras, ejecutadas en días de fiesta.

2. Los grandes maestros del siglo 13 mantienen el concepto de obra servil *espiritual*, heredado de los Santos Padres. Pero no llegan todavía a formular una definición precisa de obra servil *corporal*, ni a determinar sus elementos constitutivos e integrantes. Sin embargo, del texto y contexto del Angélico se puede llegar a la siguiente definición: obra servil *corporal* es toda obra que, aun teniendo su principio en la mente, se ejecuta por *medios mecánicos o corporales*, y no tiende, inmediatamente, hacia un bien espiritual. Obras liberales, en cambio, serían aquéllas que proceden de la mente, y tienden, aun por *medios mecánicos*, hacia un bien de *orden espiritual*. Por otra parte, Santo Tomás no habla, expresamente, del influjo del *finis operantis* sobre el carácter de las obras serviles y liberales. En cambio, San Buenaventura se refiere explícitamente a dicho elemento, que ejerce algún influjo sobre el carácter y licitud de semejantes obras; pero no llega a

determinarlo con precisión. Lo mismo se puede decir sobre Alejandro de Hales.

3. Ricardo de Middleton († 1308) y los demás teólogos y sumistas, anteriores a Cayetano († 1534), retienen todavía el concepto de obra servil *espiritual*, transmitido por los Santos Padres, a través de los grandes maestros del siglo 13. Más aún, determinan, con precisión, los elementos constitutivos e integrantes de la obra servil *corporal* y de la obra liberal. Los elementos constitutivos y específicos de estas obras son el *finis operis* y el *finis operantis*. El *finis operis* constituye las obras en *física o materialmente* serviles y en *física o materialmente* liberales. Son física o materialmente serviles, en general, todas las obras corporales; y liberales, todos los actos de las facultades del alma, aunque se realicen o manifiesten mediante el cuerpo, porque el *finis operis* está informado de ese mismo carácter. En cambio, el *finis operantis*, que es el verdadero elemento específico, constituye las obras en *moral o formalmente* serviles y en *moral o formalmente* liberales. De modo que, una obra materialmente servil es moral y formalmente liberal, siempre que el *finis operantis* posea carácter liberal. Y una obra materialmente liberal no será moralmente liberal sino servil, cuando el *finis operantis* informe dicha obra de carácter servil.

El Tostado, San Antonino y el Panormitano redujeron bastante la eficacia del *finis operantis* sobre las obras materialmente serviles.

4. Desde Cayetano hasta nuestros días se viene enseñando, casi unánimemente, una doctrina muy diversa elaborada por el cardenal dominico. Esta doctrina se caracteriza por no admitir el concepto de obra servil *espiritual*: el pecado es obra servil, sólo en sentido metafórico. Se distingue también esta doctrina por la admisión de obras *comunes o intermedias*, y por rechazar enérgicamente la eficacia del *finis operantis* sobre la naturaleza y licitud de las obras, realizadas en días de fiesta. El carácter servil o liberal de las obras depende de las mismas obras, *materialmente* consideradas, y del *finis operis*. El *finis operis* constituye el elemento específico de las obras serviles, liberales y comunes o intermedias. Sin embargo, no debe olvidarse que Juan Azor y varios otros moralistas posteriores pretenden —creemos que acertadamente— que el *finis operantis* y demás circunstancias externas constituyen el

elemento específico, que decide del carácter servil o liberal de las obras comunes y de no pocas ligeramente serviles.

Para facilitar el trabajo del lector, intentaremos recoger a continuación en un cuadro sinóptico los elementos integrantes y constitutivos de las obras liberales, serviles y comunes.

1. Las obras liberales (corporales) son:

a) *propias* de los intelectuales y hombres libres,
b) se ejecutan por *medios mecánicos*, pero con *predominio* de las fuerzas del espíritu,
c) producen algún *efecto corpóreo o material*, [496]
d) *terminan directamente*, en virtud del *finis operis*, en la producción de un *efecto espiritual*, es decir, en *provecho del espíritu*.

Esta descripción de obra liberal se debe al cardenal Cayetano, a quien siguen la mayoría de los autores posteriores. De entre éstos casi todos suprimen el tercer elemento *c*), pero todos lo suponen o lo incluyen implícitamente

2. Las obras serviles:

a) son *propias* de los siervos, mercenarios y obreros,
b) se ejecutan por *medios mecánicos* y con *predominio* de las fuerzas del cuerpo,
c) *terminan, directamente*, en virtud del *finis operis*, en algo *corpóreo o material* o en la *transformación de la materia externa*.

Esta definición, que también se debe al cardenal Cayetano, fué adoptada, de modo más o menos preciso, por Soto, Navarro, Sánchez, Busenbaum, Mastrio y, en los últimos tiempos, por Iorio, Berardi y Deharbe.

Juan Azor y la mayoría de los moralistas posteriores se olvidan del tercer elemento propuesto por Cayetano, si bien lo admi-

496 Las obras liberales producen algún efecto *corpóreo o material*, ordenado inmediatamente a la consecución de *un bien de orden espiritual*. Basta pensar, por ejemplo, en la escritura, en la música y en la caza realizada *por pasatiempo*.

ten implícitamente, y en su lugar proponen que las obras serviles *ceden, ordinariamente, en provecho del cuerpo.*

En cambio, Suárez, Reiffenstuel, Loiano y Hürth-Abellán retienen los tres elementos propuestos por Cayetano, y añaden que las obras serviles ceden, *primaria e inmediatamente,* en provecho del cuerpo.

Otros varios moralistas, como Castropalao, Tamburini, Layman, Antoine y los Salmanticenses, recogen este último elemento propuesto por Suárez y se olvidan, al igual que Azor, del tercer elemento requerido por el cardenal Cayetano.

3. Las obras intermedias o comunes son:

a) *en abstracto, comunes* a los señores y a los siervos y mercenarios,
b) se ejecutan por *medios mecánicos,*
c) producen algún *efecto corpóreo o material,*
d) terminan, en virtud del *finis operis,* en *algo espiritual o material,* siendo *en concreto* serviles o liberales.

También esta definición se debe al cardenal Cayetano, aunque no llegó a determinar, tan claramente, sus elementos constitutivos e integrantes. Casi todos los moralistas posteriores los admiten explícita o implícitamente. No se olvide, sin embargo, que Suárez y algunos pocos moralistas posteriores rechazan la existencia de obras comunes.

La nota sobresaliente, en torno a las obras comunes, la dan Azor, Sánchez, Berardi, Vermeersch, Schmitt y Zalba. Efectivamente, todos ellos admiten, al menos implícitamente, los tres primeros elementos propuestos por Cayetano; pero, en contra del cardenal dominico, sostienen que, *en concreto,* el carácter servil o liberal de las obras comunes se debe, no al *finis operis,* sino al *finis operantis* y demás circunstancias externas.

En conclusión, la noción de obra liberal, elaborada por Cayetano, se puede considerar perfecta y acabada. Otro tanto se puede decir de la definición de obra servil. El elemento propuesto por Azor serviría quizá para dar más claridad a la definición de Cayetano; por eso se puede retener como perfecta la descripción de Azor, si se admite, al menos implícitamente, el tercer elemento propuesto por el cardenal dominico. La definición de obra servil,

presentada por Suárez, aunque especulativamente sea perfecta, crea dificultades en la aplicación a las obras en concreto. En torno a la determinación de los elementos integrantes y constitutivos de las obras intermedias o comunes, nos declaramos decididamente partidarios de Azor y de sus seguidores. Es lástima que la teoría de Azor sobre las obras comunes haya llegado hasta nuestros días desconocida, olvidada e incomprendida.

E. El gran movimiento moderno

Sumario.—I. Los albores de un nuevo movimiento. — II. Nuevo impulso a favor de las nuevas ideas. — III. Doctrina de H. Michaud y su repercusión. — IV. El movimiento moderno en Holanda. — V. Nuevos defensores del movimiento moderno. — VI. Recapitulación.

Hemos presenciado, en las páginas precedentes, el desarrollo, operado dentro del concepto de obras serviles, comunes y liberales, a través de la historia. Los Santos Padres nos han regalado con una concepción encantadora acerca del *pecado-obra servil*: los grandes maestros del siglo 13 y los sumistas de los dos siglos siguientes, sin abandonar esa concepción moral y espiritual de los Santos Padres, nos han sorprendido con una teoría grandiosa acerca de la *obra servil corporal*, teoría que se debe, principalmente, al ingenio de Ricardo de Middleton. El Cardenal Cayetano y sus seguidores consiguieron anular rápidamente esas dos magníficas concepciones, que llegaron a transponer los umbrales del siglo 16, y, en su lugar, levantaron una obra sólida, de armazón rígida y fría, que, con algunos retoques y mitigaciones posteriores, ha llegado hasta nuestros días.

Pero ¿llegará o habrá llegado ya para la obra de Cayetano, como ocurrió con las admirables concepciones de los Santos Padres y de Ricardo de Middleton, la hora de desaparecer, y ceder el paso a otra concepción más conforme con las necesidades y con la mentalidad de nuestros tiempos? Si nos fijamos en las enseñanzas de los modernos manuales de moral, se llega a la creencia de que esa hora no ha sonado todavía ni está siquiera próxima. Efectivamente, el contenido doctrinal de dichos manuales se diferencia muy poco de las enseñanzas de los teólogos de los siglos

16 y 17. Pero, si nos detenemos a considerar las aspiraciones y clamores de no pocos teólogos y articulistas modernos, quizá nos veremos obligados a dar una respuesta afirmativa. Efectivamente, no son pocos los moralistas, que pretenden implantar ese nuevo sistema o concepción, y, a la verdad, no carecen de poderosas razones. Además, sus deseos, aspiraciones y sugerencias han hallado eco en algunos modernos manuales de teología moral.[497]

En general, se puede decir y adelantar que la doctrina patrocinada por Cayetano, Suárez y San Alfonso y por sus seguidores no satisface los planes y aspiraciones de la generalidad de los articulistas modernos; pero, desgraciadamente, éstos no han llegado todavía a elaborar un plan nuevo ni un sistema doctrinal completo sobre el concepto y alcance de los términos *servil* y *liberal*. Por otra parte, tampoco coinciden todos en sus aspiraciones y pretensiones, ni guardan todos la misma actitud frente al sistema doctrinal, que se ha venido transmitiendo, tradicionalmente, desde el siglo 16. Su labor principal se dirige a descubrir los puntos débiles de este sistema, sus contradicciones en la solución de no pocos casos prácticos, y a señalar la falta de adaptación de esta doctrina a las necesidades de los tiempos. Pero lo que distingue y une a los partidarios del movimiento moderno es su empeño por deshacerse de los moldes del sistema tradicional, y hacer depender el carácter servil o liberal de las obras, ejecutadas en días de fiesta, de ciertas circunstancias, que el sistema tradicional considera *externas* a la obra, como *la profesión, el oficio, el salario* y, en general, el *finis operantis*.

I. Los albores de un nuevo movimiento

Sumario.—1. Los comienzos del nuevo movimiento: L'Ami du clergé. — 2. Aprobación de las ideas de L'Ami du clergé: Un Professeur de Grand Séminaire: — 3. Resistencia opuesta a la nueva corriente.

Los primeros brotes de este gran movimiento moderno aparecieron en Francia en los albores del siglo 20, y las enseñanzas

497 Basta examinar, por ejemplo, ZALBA M., *Theologiae moralis summa*, tom.1 Matriti 1957, num.2019ss pag.975-979; NOLDIN E.-SCHMITT A., *Summa Theologiae moralis*, vol.2, Barcelona 1945, num.264ss pag.248-251.

propuestas por sus iniciadores no tuvieron en todas partes la misma benévola acogida. Efectivamente, algunos teólogos manifestaron, inmediatamente, su descontento, y pretendieron frenar y mitigar los entusiasmos de los iniciadores de este movimiento.

1. Los comienzos del nuevo movimiento: L'Ami du clergé

Entre los beneméritos iniciadores de este gran movimiento moderno, ocupa un puesto destacado la prestigiosa revista francesa *L'Ami du clergé*. *L'Ami* ha tocado, repetidas veces, en lo que llevamos de siglo, la cuestión de la naturaleza de la obra servil y liberal. No ha llegado todavía a trazar un plan completo, pero las soluciones y sugerencias propuestas, con ocasión de diversas consultas, abren el camino para un sistema doctrinal nuevo.

Ya, en 1903, sugería *L'Ami du clergé* la conveniencia y oportunidad de *modificar* la doctrina tradicional [498] sobre el descanso dominical. No pretende todavía deshacerse de la *terminología clásica*, pero sí aboga por una nueva demarcación de los límites de los campos de las obras serviles y liberales, demarcación que se habrá de realizar, teniendo ante la vista las *circunstancias y exigencias* de los tiempos modernos. [499] En otras ocasiones, repetirá, con más decisión, estas mismas ideas y sugerencias, [500] y, en 1934,

498 En el presente capítulo, usamos frecuentemente las expresiones doctrina *tradicional*, sistema *tradicional*, método *tradicional*, refiriéndonos con ellas a la doctrina, método y sistema seguidos desde Cayetano hasta nuestros días. Usamos semejante expresión, porque es de uso ordinario, prescindiendo de si semejante doctrina, método y sistema merecen el calificativo de *tradicionales*.

499 «L'Église a gardé son vieux langage et la teneur de ses vieilles lois. Elle défende, comme autrefois, les oeuvres serviles. Mais elle laisse à ses théologiens le *soin d'interpréter*, pour ce cas-là comme pour tous les autres, les exigences pratiques de sa législation, quand un changement dans les moeurs ne permet pas d'en conserver intégralement la portée qu'elle a pu avoir à l'origine dans son acception littérale... Nous pensons... qu'il est *pertaitement loissible* au moraliste, tout en conservant la substance et la forme du précepte, de *modifier*, suivant que les circonstances peuvent le demander, le cadre où les anciens faisaient tenir leurs listes des oeuvres serviles»: AmClerg 25 (1903) 969. Véase también *art. cit.*, pag.172s y 335.

500 «Nous sommes, avons-nous dit souvent, à une *époque de transition*, où les conditions sociales et économiques de la vie présente paraissent avoir

manteniendo todavía la misma postura, llegará a proponer, siquiera tímidamente, la *revisión general* de la legislación vigente sobre el descanso dominical y festivo. [501] Algunos años más tarde, en cambio, afirmará, con plena claridad, la imposibilidad de continuar con los principios de la doctrina tradicional, supuesta la evolución de las costumbres y condiciones sociales de la vida moderna.

> «La discriminación de las obras serviles y liberales —afirma— ha sido, en todo tiempo, el rompecabezas de los moralistas. En nuestros días, la evolución de las costumbres y de las condiciones sociales de la vida *requieren la revisión del método tradicional*. Hoy, ya no es posible clasificar los diversos trabajos y actividades del hombre según el *criterio tradicional*, pues, además de que suscita una infinidad de dificultades, desemboca en un mar de anomalías singulares. De aquí la preocupación de muchos moralistas modernos por presentar una definición más satisfactoria y un criterio más apropiado, para discernir las obras serviles y liberales». [502]

Naturalmente esta revisión general y la nueva demarcación del campo de las obras serviles y liberales nos ha de llevar a clasificar algunas obras liberales entre las ilícitas y serviles, y muchas de éstas nos veremos obligados a considerarlas como lícitas y liberales. Efectivamente, existen ciertas actividades y ocupaciones que, cuando van acompañadas de *ciertas circunstancias*, constituyen verdaderas obras serviles; en cambio, si las rodeamos y realizamos, en *otras circunstancias*, adquieren el carácter de obras lícitas y liberales. Tal ocurre, al parecer, con la *escarda* de pequeños jardines. Efectivamente, si un obrero se ocupara en él, *laboriosamente o con miras a un lucro o jornal*, semejante ocupación se estimaría, justamente, como una verdadera obra servil; sin em-

modifié profondément les anciennes idées, qui ont servi de base à la distinction fameuse des oeuvres serviles et liberales. Les oeuvres serviles restent toujours, par définition abstracte, défendues, c'est clair, et permises les liberales. Mais nous sommes de ceux qui pensent que le *sentiment populair commun autorise à ranger aujourd'hui dans la catégorie "serviles" des oeuvres autrefois réputées "liberales"*, et aussi, viceversa, *à tenir pour liberales des oeuvres autrefois considerées comme serviles...*»: *Rev.cit.* 31 (1909) 13. Véase también *Rev.cit.* 34(1912)320; 43(1926)554.

501 *Rev.cit.*, 51 (1934) 679.

502 *Rev. cit.* 55 (1938) 342.

bargo, esta misma actividad, realizada *liberalmente*, es decir, *sin grande esfuerzo, desinteresadamente o por entretenimiento*, no parece pueda clasificarse, razonablemente, entre las obras ilícitas y serviles. [503]

Lo dicho sobre la escarda de jardines se debe extender y aplicar a varias otras actividades de jardinería y a otras muchas semejantes, [504] que se realizan como una *ocupación artística, por placer o entretenimiento o a título de distracción y descanso moral y espiritual*. Por el contrario, si estas mismas ocupaciones se realizaran con *afán de lucro*, y constituyeran la *actividad del resto de la semana* o el cumplimiento del *propio oficio o profesión*, no se podría menos de considerarlas como auténticas obras ilícitas y serviles, puesto que lo son ya en virtud de su misma naturaleza. Pero, cuando estos mismos ejercicios u ocupaciones se desarrollan *por entretenimiento o a título de descanso del espíritu*, ¿habría que considerarlos *hoy día* como ilícitos y serviles? *L'Ami du clergé* responde *negativamente*.[505]

Y para justificar su actitud propone los siguientes argumentos y observaciones: *a*) en estos ejercicios y ocupaciones, realizados *liberalmente*, es decir, *por afición, por entretenimiento y desintere-*

---

503 «Il y a certains travaux sur lesquels peut *planer un doute*, et il y en a qui dans certains occasions peuvent être un travail servil défendu, et dans certains ne pas l'être. Or tel nous semble ce sarclage. Un ouvrier qui y travaillerait *laborieusement pend .t longtemps pour être payé de sa journée ou de sa demi journée*, un *propriétaire même* qui *sans y rien gagner* y travaillerait de même, feraient certainement un travail servil, d'autant plus qu'ils y travailleraient servilement. Mais un fils de famille qui le fait *sans se fatiguer le moins du monde*, mais bien plutôt *pour s'amuser*, et qui n'y travaillerait pas *longtemps*, ne nous semblerait pas faire une oeuvre servile»: *Rev. cit.* 25 (1903) 335.

504 Véase *Rev. cit.* 31(1909) 14; 34(1912) 320; 43(1926) 552ss: 57(1946) 156s.

505 «On demande si l'ouvrier peut *licitement, sans aucun péché, même véniel*, se livrer le dimanche *à certains petits travaux d'entretien, de culture ou d'embellisement, à titre de distraction, pour son plaisir et son repos moral*. Le cas est bien posé. Remuer la terre d'un jardin, menuiser, peindre un treillage, enfoncer des pieux, arroser, etc., sont assurément, *en soi*, des oeuvres serviles, s'il s'agit de l'exercice *d'un métier ordinaire, d'une profession*... Partant de cette idée absolue, les vieux logiciens de la morale en concluaient que l'exercice partiel de ces travaux défendus en aux-même sur toute la ligne, était *toujours au moins un péché véniel, propter parvitatem materiae*. Mais on se demande si *aujourd'hui... Nous ne le croyons pas...*»: *Rev. cit.* 25(1903) 969.

sadamente, el pueblo cristiano no encuentra *nada reprensible;* en cambio, se aturde, cuando los teólogos y juristas enseñan que un profesor de piano puede, lícitamente y sin cometer el más leve pecado venial contra el precepto del descanso, ocupar el día del Señor dando clases y explicando lecciones de piano, por 10 ó 20 francos la hora;[506]

b) semejantes ocupaciones manuales, si bien suponen *algo de trabajo,* proporcionan a quien se entrega a ella, *liberalmente, un notable placer y distracción y un verdadero descanso espiritual y moral;* [507]

c) «no siendo la obra servil, necesariamente, ni una obra *manual,* ni una obra *lucrativa,* ni una obra *fatigosa,* ni una obra *absorbente,* ni una obra *repugnante,* ni tampoco una obra *reservada* a una clase especial de hombres, ni siquiera una obra de *oficio personal,* [508] no se comprende por qué los pequeños trabajos de jardinería, trabajos de afición o *amateur,* en que también interviene *el arte,* no han de considerarse como obras lícitas y liberales; [509]

d) estos ligeros trabajos manuales, ejecutados *liberal y desinteresadamente,* son causa de notables beneficios espirituales y morales. Además, no sólo no se oponen, sino que más bien favorecen el cumplimiento del fin primario y secundario del descanso dominical y festivo.[510]

Queda, pues, bien claro que *L'Ami du clergé* se aparta, notablemente, de la corriente doctrinal, transmitida fielmente desde Cayetano hasta nuestros días. Por otra parte, no podemos menos de alabar su esfuerzo por modernizar y adaptar la noción de obra servil y liberal a las necesidades y exigencias de nuestro tiempo. Por lo demás, su actitud y su doctrina no son del todo nuevas; nos parece que vienen a ser la ampliación, ciertamente justa y racional, aunque todavía algo imprecisa e indeterminada, de las

---

506 *Rev. cit.* 25(1903) 969; 43 (1926) 553.

507 *Rev. cit.* 25(1903) 970.

508 Ni siquiera las actividades que constituyen el *oficio personal* son necesariamente obras serviles. Efectivamente, *L'Ami du clergé* piensa que semejantes actividades serían liberales, cuando se realizan *desinteresadamente y por afición o entretenimiento.*

509 Loc cit.

510 *Rev. cit.* 25(1903) 970s.

enseñanzas propuestas, ya en el siglo 16, por el jesuíta Juan Azor y, más modernamente, por el canónigo Emilio Berardi.

Pero *L'Ami du clergé* no se detiene aquí, sino que pasa más adelante, y, fijándose principalmente en el fin del descanso dominical, trata de rehacer la noción de obra servil y liberal y de determinar sus elementos constitutivos. Y, ante todo, hay que admitir que la *intención de lucro* no es completamente ajena a la naturaleza de la obra realizada, aunque casi todos los moralistas, a partir del cardenal Cayetano, han venido enseñando la tesis contraria. [511] Más aún, *L'Ami* se acerca no poco a la teoría de los moralistas y sumistas de los siglos 14 y 15, al proponer, como *elemento formal*, es decir, como el elemento que decide del carácter servil o liberal de las obras realizadas, la *intención o afán de lucro*, que suprime la libertad de espíritu, para dedicarse al culto y a las cosas divinas. Por el contrario, el lucro o ganancia adquiridos *per accidens* —también en esto concuerda *L'Ami* con los sumistas de los siglos 14 y 15— no debe tomarse en consideración, al determinar el carácter servil o liberal de la obra realizada. [512]

Por consiguiente, por obra servil se debe entender el ejercicio de la *propia profesión* o el cumplimiento del *oficio semanal*, realizado con *miras al lucro o salario*. [513] Efectivamente, si se atiende al fin del precepto, uno se convence fácilmente de que el *trabajo de la semana*, el *trabajo habitual*, que cansa y desgasta, constituye, en nuestros días, el *opus servile*, la actividad que debe considerarse como verdaderamente servil, al igual que en otro tiempo

---

511 «Si vous pêchez *pour vous amuser, vous distraire et vous reposer des travaux de la semaine*, tout va bien. Si vous pêchez le dimanche, *pêcheur de métier, pour gagner votre vie*, alors en pêchant... vous péchez: Donc la *considération de lucre* en cette affaire n'est pas aussi déplacée qu'on l'a un *peu trop dit dans certain manuels de théologie morale*»: Rev. cit. 31(1909) 14.

512 «Le souci, du gain devenant comme *l'elément formel* de son travail, *manuel ou intellectuel*, le transformerait en travail servil, parece que générateur de préoccupations incompatibles avec la *fin de la loi* qui est la liberté de l'esprit pour vaquer aux choses de Dieu. Car autre chose est le *gain adjacent*, recueilli *per accidens*, à un travail accompli le dimanche, autre chose le *gain poursuivi per se* dans un travail dominical. Or on doit juger des choses par ce qu'elles sont *per se et non per accidens*»: Rev. cit. 55(1938) 343.

513 «*L'exercice de la profession, l'exercice du métier de la semaine, accompli en vue du salaire*, ne traduirait-il pas assez exactement l'idée qu'on se fait de l'oeuvre défendue le dimanche?»: Rev. cit. 55(1938) 342.

fué considerado el trabajo y actividad de los siervos y esclavos. El trabajo semanal, el trabajo *gana-pan*, es el que constituye la gran preocupación del hombre moderno, preocupación que estuvo sin duda muy en la mente del legislador, al imponer el precepto del descanso dominical. [514] Esto es, pues, el trabajo que se debería prohibir al hombre moderno, para apartarlo de sus preocupaciones cotidianas y darle oportunidad de cumplir con sus deberes religiosos. [515]

Como se habrá observado, *L'Ami du clergé* no determina claramente la amplitud y eficacia que atribuye al *finis operantis* en la determinación del carácter servil o liberal de las obras, realizadas en días de fiesta. Indudablemente el *finis operantis* decide, en último término, del carácter y licitud de las obras comunes y de naturaleza dudosa; más aún, decide igualmente del carácter de no pocas obras *ligeramente serviles*, que los moralistas no han dudado en clasificar entre las obras prohibidas por el precepto del descanso. Pero ¿habrá que extender la virtud y eficacia del *finis operantis* a todas las obras liberales y serviles? Aunque *L'Ami* no lo determina claramente, creemos que no le atribuye toda la eficacia y amplitud concedida por Ricardo de Middleton y por los sumistas de los siglos 14 y 15.

2. Aprobación de las ideas de L'Ami du clergé: Un Professeur de Grand Séminaire

Todavía en los albores de la actual centuria, concretamente el año 1904, encontramos nuevamente en Francia la misma actitud y las mismas enseñanzas de *L'Ami du clergé*. Quien las aprueba y secunda es la *Revue du clergé français*, y su autor es desconocido, ya que ha querido ocultarse bajo la firma de *Un Professeur de Grand Séminaire*. Concuerda con *L'Ami* en subrayar la falta de armonía existente en las enseñanzas de los moralistas acerca del descanso dominical, [516] falta de armonía que se debe, principalmente,

514 Loc. cit.

515 «C'est donc le travail qu'il convient de lui interdire le dimanche, *pour le retirer de ses soucis quotidiens et le ramener à l'observance de ses devoirs religieux*»: Loc. cit.

516 UN PROFESSEUR DE GRAND SÉMINAIRE, *Les jardins ouvriers et le dimanche*: RevClergFranç 38 (1904) 313-317.

a que la línea divisoria entre las obras serviles y liberales es *excesivamente artificial y arbitraria.* [517]

El *Professeur de Grand Séminaire,* al tratar de acomodar la doctrina común acerca del descanso dominical, comienza por recordar que no se debe confundir ni identificar la obra *servil* con la obra *manual,* ya que ni todas las obras manuales son serviles ni todas las no-manuales son liberales. [518]. Son ciertamente serviles todos los trabajos o actividades *impuestos* por los patronos y señores a sus obreros y empleados. Por esta misma razón de *imposición y dependencia servil,* deben clasificarse también entre las obras serviles muchos otros trabajos y actividades que, en sí mismos considerados, es decir, *externa y materialmente,* no demuestran su carácter servil. Más aún, los mismos trabajos, ejecutados por *propia iniciativa,* pero con *afán de lucro,* habría que clasificarlos también dentro de la categoría de obras serviles, ya que suponen en quien los ejecuta una fatiga y preocupación casi igual que la que proporcionan los trabajos de la semana. Por el contrario, las actividades y trabajos *de afición,* desarrollados por *pasatiempo o recreo,* que producen *más gusto y placer que cansancio y fatiga,* y que no encierran un *grande aparato material ni una gran pérdida de fuerzas físicas,* no parece que deban considerarse como verdaderas obras serviles. [519]

---

517 «Considerés en eux-mêmes et comparés entre eux, les travaux sont classés en serviles et en non serviles *d'une façon assez fantaisiste, et l'on ne voit pas bien la ligne de démarcation...*»: *Art. cit.,* pag.313.

518 *Art. cit.,* pag.314s.

519 «Je ne crois pas qu'il faille confondre sous qualificatif *servile* tout exercice manuel. Les *travaux imposés* par les maîtres à leurs ouvriers, par les fermiers à leurs domestiques et par les commerçants à leurs employés sont des oeuvres serviles. Et, *à ce titre,* j'inclinerais à classer dans les oeuvres serviles les travaux des employés de bureau, les courses des commis-voyageurs, les ventes publiques, etc. Les *travaux libres,* mais inspirés par un *but de lucre,* accaparant les forces et les facultés de qui s'y adonne, constituant pour l'ouvrier une somme de fatigue égale à celle des jours ouvrables, rentrent dans la même catégorie. Mais les *travaux d'agrément, qui tiennent lieu de récréation, qui ne sont recherchés que comme occupation, qui reposent l'ouvrier du travail professionnel, qui intéressent plus qu'ils ne fatiguent, qui n'entraînent ni un grand attirail matériel, ni une grande perte de forces physiques,* sont-ils vraiment les travaux interdits par la *loi divine?*»: Loc. cit.

El articulista supone, al parecer, que el descanso dominical, en toda su amplitud, es de derecho divino; pero esto no debilita absolutamente sus enseñanzas, ya que se pueden aplicar más fácilmente a la ley eclesiástica.

Efectivamente, si es lícito, en días de fiesta, preocuparse y enfrascarse en el estudio, si se permite al escribano o secretario transcribir sus cuentas y fatigarse en ellas, si no se prohibe al pintor trasladar y reproducir en tela las imágines de su mente, etc., ¿por qué no se habría de permitir a los empleados y obreros tonificar sus miembros y entretenerse en los días de fiesta con ejercicios manuales, apropiados a su cultura y a su modo de ser? ¿Por qué se habría de prohibir esto a los obreros, mientras se permite al estudiante, al escribano, al pintor, etc. enfrascarse en sus actividades y ejercicios *de afición?* [520]

Lo cierto es que los moralistas se muestran *casi feroces* con respecto a esta clase de actividades y ejercicios, realizados *por distracción o por pasatiempo*, y la razón de su actitud radica en que, aun en pleno siglo 20, consideran estas actividades y ocupaciones como el *opus servile*, como un *verdadero trabajo*, como un *servicio de esclavo*, y no como un *descanso y entretenimiento* o como un *honesto pasatiempo*. Y lo peor es que, mientras se prohiben estas *inocentes* ocupaciones, se permiten otras actividades *más fatigosas*, quizá *no tan honestas*, que indiscutiblemente *distraen mucho más* del culto divino y demás obligaciones religiosas. [521]

Todo esto es consecuencia de una definición *inexacta e incompleta* de obra servil y liberal, definición que no responde ya a los trabajos y actividades de la vida moderna. Esta definición —lo hemos indicado anteriormente—, tiene el defecto de identificar las obras manuales con las serviles y las no-manuales con las libera-

520 *Art. cit.*, pag.313s.

521 «Mais à l'endroit du travail fait *par raison de distraction*, je les [théologiens] trouve *presque féroces*. Gury les résume lorsqu'il affirme que le travail manuel qui *n'a pour motif que le désoeuvrement* (*ratione vitii vitandi*) *est répréhensible*. Il y voit encore un *labeur, une corvée d'esclave et non un repos, ni une récréation, ni une façon d'occuper le temps*. N'est-ce pas là tomber dans une sorte de superstition du dimanche?... Personne ne taxe d'oeuvre servile les cours à pied, à byciclette ou automobile, les manoeuvres des gymnastes ou des pompiers, les concours d'apprentis, tous exercices qui épuisent plus que dix heures de travail manuel, les concurrents et l'on devra s'effaroucher des heures *agréablement dépensées* par un brave père de famille autour de ses plates-bandes et de ses espaliers?»: *Art cit.*, pag 316. Véase también LAXENAIRE, *Abb. Les jardins ouvriers et la sanctification du dimanche*. RevClergFranç 37 (1904) 83-89.

les o no-serviles. Para subsanar este defecto y restituir a la definición de obra servil y liberal su aplicación universal, el articulista propone las siguientes observaciones o sugerencias:

a) admitir o introducir obras serviles *por naturaleza y por asimilación*, es decir, obras *material y formalmente* serviles, tal como lo hicieron los sumistas de los siglos 14 y 15;

b) en la determinación del carácter servil y liberal de las obras, atender, *menos a su aspecto manual, que a su servilidad y dependencia;*

c) extender el carácter servil a toda actividad o trabajo *impuesto*, a todo servicio *obligado*, a toda tarea *mercenaria o asalariada* y a toda obra ejecutada *por oficio o profesión*. Por el contrario, convendría excluir de la categoría de serviles todas aquellas obras corporales o manuales que se realizan *por propia iniciativa, libre y desinteresadamente, a título de honesta recreación o de simple pasatiempo.* [522]

Tampoco el *Professeur de Grand Séminaire* nos brinda todavía un sistema o una teoría perfectamente elaborada, si bien hay que alabar y reconocer que en su exposición abundan sugerencias y elementos aprovechables. Por lo demás, su exposición y sus enseñanzas concuerdan plenamente con las que hemos admirado en *L'Ami du clergé*. Las podríamos resumir en los siguientes puntos: *a*) El *afán o intención de lucro* no es completamente ajeno en la determinación del carácter servil o liberal de las obras;

b) Las actividades o trabajos, desarrollados *por oficio o profesión*, todos los ejercicios o trabajos *obligados o impuestos*, deben considerarse como ilícitos y serviles, en días de fiesta. Por el contrario, las actividades o ejercicios, emprendidos *por propia iniciativa y desinteresadamente, por pasatiempo o recreo*, no se ve por qué no han de considerarse como obras lícitas y liberales.

3. Resistencia opuesta a la nueva corriente

Sumario —Un Vieux Professeur et Missionnaire. — Léonard d'Armentières. — E. Hosten. — E. Jombart.

Según advertimos más arriba, no todos los articulistas moder-

522 UN PROFESSEUR DE GRAND SÉMINAIRE, *Les jardins ouvriers et le dimanche*: RevClergFranç 38(1904) 315s. not.1.

nos guardan la misma actitud frente al sistema tradicional ni tampoco frente a la nueva corriente que se acaba de iniciar. Aún aparecerán articulistas que se opondrán a la nueva corriente, y defenderán substancialmente el sistema inventado por Cayetano en el siglo 16.

Un Vieux Professeur et Missionnaire

El primero en alzar su voz contra los excesos de la nueva corriente, y más concretamente contra el *Professeur de Grand Séminaire*, fue un articulista francés, que oculta su nombre bajo la firma de *Un Vieux Professeur et Missionnaire*.[523] Pero no sólo se opone a la nueva corriente, sino que, más particularmente, se detiene a descubrir y censurar las imprecisiones y desacuerdo existentes en los manuales de moral en torno a la noción de obra servil y liberal.[524] El *Vieux Professeur et Missionnaire* pretende desterrar de los límites del descanso dominical la estimación común y la costumbre, para llegar así a una definición de obra servil y liberal, *fija e inmutable*, siempre y en todas partes.

> «Il faut, de toute nécessité, admettre que essentiellement l'oeuvre servile est *immuable*, qu'elle doit etre encore aujourd'hui ce qu'elle était autrefois; sinon, c'est vainement que nous tenterions de la découvrir, de la réconnaitre, de la préciser...». [525]

Esta *inmutabilidad* que el *Vieux Professeur et Missionnaire* pretende atribuir a la noción de obra servil y liberal, y que nos llevaría a un descanso dominical semejante al descanso sabático de los judíos, nace de que piensa, al parecer, que el descanso cristiano es enteramente de *derecho divino*. Así se explica también que esta definición inmutable la pretenda él extraer de los cono-

---

523 UN VIEUX PROFESSEUR ET MISSIONNAIRE, *De l'oeuvre servile*: RevClerg Franç 39 (1904) 194-208. A este artículo que, en realidad, va todo él dirigido contra las enseñanzas y sugerencias propuestas anteriormente por el *Professeur de Grand Séminaire*, respondió éste brevemente, en esta misma revista, haciendo algunas observaciones. Véase D. G., *L'oeuvre servile*: RevClerg Franç 39 (1904) 436s.

524 UN VIEUX PROFESSEUR ET MISSIONNAIRE, *De l'oeuvre servile*: RevClerg Franç 39 (1904) 194-198.

525 *Art. cit.*, pag.198.

cidos textos del Exodo y del Levítico.[526] Y por fin, llega a formarse una noción de obra servil, en que se debería dar cabida a todos los trabajos realizados *por oficio o profesión*, a todos los trabajos y actividades que se emprenden *entre semana* o que se le parezcan, en fin, a todos los trabajos *profanos*.[527]

En esta noción de obra servil no se podrían descubrir grandes divergencias entre el *Vieux Professeur et Missionnaire* y el *Professeur de Grand Séminaire*. Sin embargo, existen diferencias notables que proceden de que el *Vieux Professeur* tiende a coartar el ejercicio y la actividad humana en los días de fiesta. Consecuentemente, se opone con toda decisión a clasificar entre las obras lícitas y liberales los *trabajos-recreación*, es decir los trabajos y actividades emprendidos, *libre y desinteresadamente, a título de pasatiempo o recreo*. Y la razón verdadera es que, siendo de derecho divino, la ley del descanso dominical es refractaria a la costumbre y a la estimación común y, por lo tanto, se quebranta, lo mismo con el ejercicio de trabajos y actividades *personales y desinteresados, a título de simple pasatiempo*, que con trabajos y ejercicios,

526 *Art. cit.*, pag.198-205. Siendo de derecho divino la ley del descanso dominical, se comprende fácilmente que el *Vieux Professeur et Misionnaire*, dirigiéndose expresamente contra el *Professeur de Grand Seminaire*, escriba expresiones como las que transcribimos: «Cependant, le distingué professeur faisant écho à ce qu'il a lu à ce sujet dans certains manuels theologiques, prétend que les évêques, les curés, les coutumes, etc., peuvent dispenser de ce précepte du repos dominical, en tout ou en partie... Eh bien! nous osons le dire: *voilà des hypothèses, non pas nouvelles, mais surprenantes*. Surprenantes, elles le sont, en effect, et en voici les motifs: la saine théologie n'enseigne-t-elle pas que l'on ne peut à proprement parler donner de *vraies et réelles dispenses d'une prescription divine?*, que seul le législateur a le pouvoir de dispenser de sa loi? «Inferior non potest dispensare nisi ex facultate delegata a suo superiore vel a iure vel a consuetudine». Mais à qui le divin Législateur aurait-il délégué son pouvoir de dispenser de sa loi sabbatique? Tout au plus au Chef de l'Eglise? Or, on ne trouve nulle part que même un Pape ait jamais prétendu avoir une telle délégation, ait donné de réelles dispenses à cet égard...»: *Art. cit.*, pag.202s.

527 «L'expression bébraïque que l'on a traduite par «*opus servile*» correspond exactement au mot latin «*ministerium*». Ce dernier a certainement le sens générique *de labeur, de charge, de service, d'emploi quelconque, de fonction, de légation*. L'oeuvre servile serait donc, à proprement parler, *une oeuvre de metier, le labeur habituel et quotidien, tout ce qui lui ressemble, un travail profane quel qu'il soit*...»· *Art. cit.*, pag. 199s.

ejecutados *por oficio o con miras al lucro o salario*. Además, la introducción de semejante innovación no sólo no pondría fin, sino que más bien aumentaría el caos y la confusión, ya existentes entre los moralistas.[528]

Léonard d'Armentiéres

Una actitud semejante adopta el capuchino Leonard d'Armentières frente al sistema y doctrina tradicionales. Sus estudios son de estilo apologético, y no versan sobre los pequeños ejercicios o trabajos privados de los cristianos, sino, más bien, sobre las actividades y trabajos públicos y sociales.[529]

E. Hosten

Tampoco a E. Hosten han agradado las enseñanzas y sugerencias de los abogados de la nueva corriente. Hosten sigue la línea de los continuadores del sistema doctrinal de Cayetano. Efectivamente, no encuentra razón alguna para apartarse de la noción de obra servil, que proponen comunmente los moralistas. Por lo mismo, su pensamiento no difiere apenas del de algunos modernos manuales de moral, como los de E. Berardi y A. Vermeersch, con quienes guarda un parecido particular en la cuestión de las obras intermedias o comunes.[530]

528 «Mais, outre que cette distinction ou défenition nouvelle *augmenterait le chaos déjà existant*... Qu'il soit effectué sous tel ou tel prétexte, ce labeur produit fatalement les mêmes pernicieux effects. La loi du repos dominical n'est pas *moins violée par un travail désintéressée et personnel* que par une occupation *salariée*, accomplie pour soi ou pour d'autres. Où trouve-t-on, dans son texte, que la *prohibition divine* comporte ces distinctions? Celle-ci est *absolue et universelle* dans ses termes; elle prohibe tout travail à toute personne toute la journée du dimanche...». *Art cit.*, pag. 205.

529 LÉONARD D'ARMENTIERES, *Le troisième précept du décalogue. Discussion théologique*: EtFranc 6 (1901) 569-587; 7 (1902) 421-434. IDEM, *Une réforme sociale qui s'impose. Considérations sur le repos dominical:* EtFranc 14 (1905) 171-181, 257-279, 391-406; 15 (1906) 192-205, 301-312. IDEM, *Le repos hebdomadaire: sa durée, sa place dans la semaine*: EtFranc 16 (1906) 611-621.

530 Es verdad que Hosten no admite obras *intermedias o comunes;* sin embargo, decimos que se advierte en él un parecido especial con dichos autores, por razón de que para discernir el carácter servil o liberal de ciertas obras de *naturaleza incierta* habría que atender también al *finis operantis* y demás circunstancias externas. Véase HOSTEN E., *De modo observandi festa:* CollBrug 26 (1926) 65 not.3. 66s.

E. Hosten escoge la noción de obra servil y liberal, que ya en el siglo 16 propuso el jesuíta Juan Azor, y que más tarde fue adoptada comúnmente por los moralistas, especialmente a partir de San Alfonso. Efectivamente, en la noción de obra servil y liberal intervienen los tres elementos propuestos por Azor. Son, pues, serviles aquellas obras que *a*) en otro tiempo *eran confiadas ordinariamente* a los siervos, a diferencia de las liberales, que siempre *han sido propias* más bien de los señores; *b*) se ejecutan *por medios mecánicos* o mediante el *esfuerzo prevalente* del cuerpo, a diferencia de las liberales, que se realizan mediante el *esfuerzo prevalente* del espíritu; *c*) se ordenan *inmediatamente al provecho y bienestar* del cuerpo, a diferencia de las liberales, que tienden a *fomentar el provecho y bienestar* del espíritu. Para determinar, pues, el carácter servil o liberal de una obra cualquiera, hay que fijarse en la naturaleza y en su *finis operis*.[531]

En cambio, el *finis operantis* y demás circunstancias externas, es decir, *el afán o intención de lucro, de una honesta recreación, la duración de la obra, la fatiga que produce, etc.*, no deben tomarse en consideración, al determinar el carácter servil o liberal de la obra ejecutada. Además, se trata de una tesis que hoy constituye una doctrina *communissima probeque tenenda*.

> «Sequitur *finem operantis, v. g. intentionem lucri vel vicissim gratiae praestandae aut recreationis sive eleemosynae*, ad rem minime pertinere, nec ad naturam operis discernendam directe inservire posse. Similiter nec *operum duratio, nec operantis defatigatio* per se influunt, cum nec ipsae naturam operis mutent. Et est illa nunc doctrina *communissima probeque tenenda*, contra unum aliumve nuper auctorem, qui, ad instar quorumdam olim scriptorum, ab *intentione* lucri distinctionem faciendam esse contendit». [532]

531 «Opera servilia, sic vocata quia *antiquitus a servis fieri solebant*..., opponuntur operibus liberalibus, quae scilicet *dominis potius sunt propria*... Sententia autem inter auctores nunc communis haec opera, generatim loquendo, servilia ducit quae 1) *viribus corporis et labore mechanico* perficiuntur, dum liberalia a *viribus animae praecipue* procedunt, quamvis corporis exercitatione *accesorie* indigeant; 2) simulque *immediate* ordinantur ad *corporis utilitatem*, dum alia *animum excolendum, instruendum aut exercitandum directe* spectant. Haec itaque notio ex *natura praesertim et fine operis* determinat eius qualitatem: utrum nempe de se servilis vel contra sit de se liberalis»: *Art. cit.*, pag.65.

532 *Art. cit*, pag. 65s.

Sin embargo, reconoce Hosten sinceramente que la opinión, según la cual el *finis operantis* constituiría el elemento decisivo y específico de las obras serviles y liberales, no carece completamente de razón y de aplicación, ya que el *finis operantis* ejerce cierto *influjo indirecto* sobre la naturaleza y licitud de algunas obras comunes o ligeramente serviles, a través de la apreciación común y de la costumbre. Ahora bien, es innegable que el origen y la formación de la apreciación común y de la costumbre dependen en gran parte de circunstancias externas, como *la intención de lucro o de una honesta recreación, la duración de la obra y la fatiga que produce, etc.*[533]

Como habrá advertido el lector, la exposición de E. Hosten en nada difiere del sistema y doctrina tradicionales. En particular, el criterio que él adopta para decidir del carácter servil o liberal de las obras intermedias o dudosas no es tampoco nuevo, puesto que lo reconocen, más o menos eficazmente, los moralistas antiguos y modernos. Este es el único punto que se podría presentar como opuesto a la doctrina tradicional; pero hay que reconocer que el influjo que Hosten atribuye al *finis operantis* es indirecto y remoto y de muy reducida eficacia.[534]

533 «Quamquam reicienda haec singularis sententia *non omni applicatione caret*...; indirecte enim usuvenit in certis casibus pro quanto nempe fundat *aestimationem communem* fidelium. Etenim complura dantur opera quorum *propria indoles dubia* apparet, ita ut saepe auctores haesitent et in varias dividantur sententias... Quae cum ita sint, ad solutiones practicas *aliud quoddam criterium*, praeter naturam operis, introducendum est: *communis nempe aestimatio fidelium et consuetudo proborum*... Nunc autem, quando legitima consuetudo aut communis aestimatio fidelium usuvenit, v. g. ad quaedam opera *dubiae indolis* permittenda aut prohibenda, facile ad illas normas accidentales attendit de quibus supra diximus naturam operis inde per se minime pendere: et sic in applicationibus infra proponendis apparebit quaedam de facto *ob consuetudinem* licita aut illicita esse declaranda, prout nempe *gratis* fiant aut contra *pro pecunia*, vel etiam prout *parvam* vel vicissim *notabilem corporis defatigationem* requirunt: *Art. cit.*, pag. 66s.

534 La escasa eficacia, que E. Hosten atribuye al *finis operantis* y demás circunstancias externas, queda bien patente al examinar el carácter que él asigna a ciertas obras de naturaleza incierta, como el caminar, la escritura, la imprenta, la pintura, el dibujo y la escultura, la caza y la pesca, la música y los juegos, el bordado y otras labores de aguja, la confección de rosarios, flores artificiales y otros objetos semejantes. Véase *art. cit.*, pag. 70-75.

E. Jombart

Muy semejante es la postura que adopta E. Jombart frente a la doctrina tradicional. Al igual que E. Hosten sigue el sistema propuesto por Cayetano y aceptado por casi todos los moralistas posteriores, y, naturalmente, sus conclusiones prácticas podrían encontrarse en casi todos los manuales modernos de moral.

Jombart, después de recorrer brevemente la historia del descanso dominical[535] y de examinar la naturaleza de las obras serviles y liberales, según el pensamiento de los modernos,[536] se refiere al movimiento recientemente inaugurado por algunos articulistas, y termina, proponiendo algunas conclusiones prácticas.[537]

Ante todo, Jombart no patrocina, en toda su amplitud, las nuevas ideas, pero tampoco se muestra muy opuesto a ellas; más bien parece mirarlas con simpatía. Por eso cree que este movimiento reciente producirá su fruto en el futuro, cuando los autores de los nuevos manuales de moral se vean obligados a revisar el campo de las obras serviles y liberales y a ampliar el de éstas últimas, reduciendo, naturalmente, el de las ilícitas y serviles. Efectivamente, las razones y argumentos en que se fundan los moralistas, para prohibir o declarar ilícitas y serviles ciertas obras y actividades manuales, se le antojan a nuestros contemporáneos *sutilezas rabínicas*. ¿No llegará un día en que se consideren lícitas y liberales todas esas obras y actividades ligeras, que los manuales de moral clasifican ordinariamente entre las serviles? Sea de ello lo que fuere, al presente no podemos atenernos a esas soluciones futuras o posibles, sino que debemos cumplir la ley, tal cual se interpreta en la actualidad.[538]

---

535 Véase JOMBART E., *Le travail du dimanche: RevCommRel* 7 (1931) 27-34.

536 *Art. cit.*, pag. 58-64.

537 *Art. cit.*, pag. 99-102.

538 «Les tendances actuelles influeront sans doute sur l'avenir. Peut-être les auteurs de théologie morale seront-ils amenés à réviser les *catégories d'oeuvres, permises ou défendues*, qu'ils transcrivent depuis des siècles, et à en faire passer quelques-unes, de *caractère intermédiaire*, de la dernière catégorie dans la première. Pourquoi écrivent-ils qu'il est permis de broder, mais pas de tricoter ni de faire de la tapisserie? Des telles distinctions font facilement à nos contemporains l'impression de ressembler un peu trop à des *subtilités rabbiniques*. Ne viendra-t-il pas un jour où l'on jugera permis tous les *travaux vraiment légers*, en particulier ceux de l'aiguille? Il ne nous est

A estas normas se atiene prudentemente Jombart, al determinar la naturaleza y licitud de ciertas obras inciertas o ligeramente serviles. Y, naturalmente, llega a las mismas conclusiones de los modernos manuales de moral, si bien tiende a apropiarse las conclusiones más amplias y benignas. Por lo demás, no queremos dejar de señalar que, en la determinación del carácter de estas obras, atiende algo al *finis operantis* y demás circunstancias externas.[539] Lo que nos sorprende es que las conclusiones benignas de Jombart las proponía ya Juan Azor en el siglo 16.

En conclusión, E. Jombart, a pesar de mirar con simpatía la tendencia moderna, no le presta ningún apoyo, porque piensa que no ha llegado todavía el tiempo de desprenderse del sistema y doctrina tradicionales.

II. Nuevo impulso a favor de las nuevas ideas

Sumario.—1. Actitud moderada de E. J. Mahoney. — 2. Actitud de L. L. MacReavy. — 3. Doctrina de P. Berte.

Las nuevas ideas se van abriendo camino. Por eso, no obstante la resistencia o mitigación que Hosten y Jombart pretendieron oponerles, inmediatamente aparecieron nuevos y decididos defensores de la nueva corriente. Entre ellos podemos presentar a E. J. Mahoney, a L. L. MacReavy y a P. Berte.

1. Actitud moderada de E. J. Mahoney

Mahoney comienza su estudio, haciendo un examen breve, pero interesante, sobre la ley del descanso dominical en la actualidad.

---

pas permis de nous comporter aujourd'hui d'après ces solutions futures ou possibles. Nous avons à observer la loi *telle qu'elle est comprise maintenant;* peut-être cependant les tendances actuelles et les adoucissements escomptés pour l'avenir nous permettent-ils, là où la doctrine classique n'est pas absolument ferme, des solutions un peu plus bénignes. Le procédé paraît admissible en cette matière où la loi naturelle n'entre pas en jeu»: *Art. cit.*, pag.100.

539 Véase art. cit., pag.100ss. El articulista se refiere explícitamente a la escritura, a mano y a máquina, al bordado, tapicería y otros trabajos de aguja, a la proyección de películas cinematográficas, a la confección de flores artificiales y otros objetos semejantes, al repujado de cobre, etc.

Después de examinar y proponer el fin de esta ley,[540] pasa a estudiar la naturaleza de la obra servil y liberal.[541] Y comienza recogiendo la noción que proponen, desde antiguo, la mayor parte de los moralistas. Efectivamente, son serviles aquellas obras, que se ejecutan mediante el *esfuerzo prevalente del cuerpo* y sirven de *provecho al mismo*, y, en el pasado, se *encomendaban ordinariamente* a los siervos; por el contrario, son liberales aquellas obras, en que se emplean *principalmente las fuerzas del espíritu*, en orden al *provecho y utilidad del mismo*, y, en otro tiempo, eran consideradas como *propias* de los hombres libres.[542] Por lo demás, el carácter servil o liberal de las obras depende de su misma naturaleza, es decir, del *finis operis;* el *finis operantis* y las demás circunstancias externas son totalmente incapaces de transformar el carácter de las obras, que entran *ciertamente* dentro de la categoría de serviles o de liberales.[543]

Esta es la enseñanza común y tradicional, y a ella hay que atenerse, mientras no se realice la reforma correspondiente, prevista por algunos articulistas, y aunque la disciplina actual se preste a muchas objeciones, y sea campo abonado para la peor suerte de casuística.

> «This is the common intrepretation .. Until a change of discipline, foreseen by some writers, is introduced, the classical distinction between *servile* and *liberal* work is most certainly to be regarded as vital to a correct understanding of the law, even though it is open to *certain obvious objections* and is a *fertile ground for the worst sort of casuistry*». [544]

540 Véase MAHONEY E. J., *Bondmen or free?*: ClergRev 1(1931) 333-337.

541 Véase *art. cit.*, pag.337-342.

542 Véase *art. cit.*, pag.337.

543 «The law, as we have it, is universally understood to mean that servile work is forbidden, but not liberal work, and the matter is to be regarded from the *nature of the work* (*finis operis*) not from the *motive of the agent* (*finis operantis*). If a given type of labour is cleary *servile and prohibited*, for example, breaking stones, the intention of the worker does not make it *liberal and permited*, whether the motive is *recreation, reducing weight, financial gain, Christian mortification, or any other reason.* Similarly, if a given occupation is clearly *liberal and permitted* it does not become *servile and prohibited* owing to the fact that it is a *means of livelihood* or because it causes *intense fatigue*»; *Art. cit.*, pag.338s.

544 *Art. cit.*, pag.339.

Esto no obsta, para que Mahoney abogue en favor de la reforma de la actual disciplina. Efectivamente, las mismas nociones de obra servil y liberal no son ya aptas para determinar los linderos de ambos campos, por la sencilla razón de que la diferencia que existió, en otro tiempo, entre los señores y los siervos no se puede poner en parangón con la que existe actualmente entre el patrono y el obrero.[545] Por otra parte, el criterio tradicional empleado, para determinar el carácter servil o liberal de las obras, considerado en sí mismo, no es ya suficiente ni adecuado y, por lo mismo, es necesario recurrir a la *sana costumbre* del pueblo cristiano, *especialmente* cuando se trata de *obras dudosamente serviles*, ya que a ella se debe el precepto del descanso dominical.

> «But this distinction, taken by itself, is not *altogether adequate*. It needs to be interpreted, *especially* in cases which are *doubtfully servile*, by the same *good sound Christian custom* which was responsible for the genesis of the law». [546]

Más aún, la mentalidad del pueblo cristiano no está plenamente de acuerdo con las enseñanzas de los moralistas. Efectivamente, el pueblo cristiano, en general, cree que lo que la Iglesia prohibe, o convendría que prohibiese, mediante el precepto del descanso dominical, es el *ganar dinero por medio de las ocupaciones ordinarias*. Esta opinión, aun sin ser enteramente exacta, siempre ha tenido sus defensores entre los teólogos antiguos y modernos, y actualmente no se puede negar que va ganando terreno. Por lo demás, si se considera el influjo que la costumbre ha ejercido en el origen e interpretación de la ley, semejante opinión no puede *ser rechazada ligeramente*. Más aún, muchos piensan que estamos *en vísperas de un cambio de disciplina* sobre este particular.[547]

---

545 *Art. cit.*, pag.338.

546 *Art. cit.*, pag.339.

547 «I think the fairly common popular view is that what the Church fordids on Sunday is *earning money from one's usual occupation*. This view is not correct, of course, although it has not been without adherents among *both ancient and modern theologians*. But I do not think it can be denied that the opinion *is gaining ground* that this is what the Church *ought to forbid*. Bearing in mind the force of custom, in the genesis and interpretation of the law, *this view cannot lightly be rejected*, and many hold that we are *on the eve of a change of discipline* in this respect»: *Art. cit.*, pag.338.

Modernamente, los teólogos reconocen que la costumbre constituye un *elemento importante* en la determinación del carácter servil de las obras prohibidas en días de fiesta. Efectivamente, el juicio y la estimación común de los fieles pueden intervenir y decidir del carácter servil o liberal de ciertas obras o actividades nuevas y de los trabajos comunes o de naturaleza incierta.[548] Ahora bien, ¿en qué se fijarán los fieles, para decidir del carácter servil o liberal de estas actividades y ocupaciones? Lo más notable es —dice Mahoney— que la opinión del pueblo cristiano está influenciada precisamente por aquellos elementos *casi olvidados* por la doctrina tradicional, es decir, que se fija en el *finis operantis* y demás circunstancias externas, como el oficio, la profesión, la fatiga, el pasatiempo, el afán de lucro, etc.

> «The remarkable thing is that the *vox populi* is influenced by precisely those elements which the classical distinction takes *least into account* in determining servile work. It regards whether the work is *professional work* or done *by an amateur*, whether it is done *for gain or for amusement and recreation*, wheter it causes *much or little fatigue* to the worker». [549]

Pero no por eso deja de prestar la debida atención a los elementos tradicionales. Efectivamente, cuando se trata de obras consideradas siempre como serviles, se fijará casi exclusivamente en los elementos recogidos en la definición tradicional; en cambio, si se pone la cuestión sobre actividades y ocupaciones, dudosa o ligeramente serviles, ¿no se fijará quizá, principalmente, en el *finis operantis* y demás circunstancias externas? Por otra parte, tampoco se debe forzar, al modo judío, la distinción entre las obras serviles y liberales, ya que se provocaría *el ridículo y el desprecio de la ley*.[550] Por lo demás, el pueblo cristiano siempre se ha fijado

548 *Art. cit.*, pag.339.

549 *Loc. cit.*

550 «At the same time, due regard is always given to *the substance of the distinction* already discussed in those cases which have been *always accepted as servile work*. The popular judgment never regards *shoeing horses, or ploughing fields, or working heavy machinery, as anything but servile work*, to be tolerated only for a grave reason. But examine,for example, the flat rule that knitting is servile and embroidering liberal. I doubt whether the sound judgment of good Catholics would sanction a person

en la circunstancia de obrar *por lucro o salario*, al determinar la licitud de cierta clase de obras y ocupaciones.

> «Yet the popular judgement has never ceased to take into account *the element of working for salary*, in determining the law-fulness of certain types of work, and it is supported by the great authority of Benedict XIV, with regard to one occupation at least». [551]

Más aún, algunos han creído ver *cierta especie de injusticia* en la interpretación de la ley del descanso, ya que parece oponerse al *interés lucrativo de los trabajadores manuales* y favorecer a *clases más cultas*, que pueden ejercitar su ocupación liberal con miras al lucro.[552]

A los moralistas toca corregir, impulsar y dirigir la opinión del pueblo cristiano; sin embargo, al examinar los manuales de moral, se llega a la sospecha —afirma Mahoney— de que sus autores se han preocupado siempre, quizá un poco indignamente, de *recoger* el sano juicio de la buena población católica, en vez de *ayudar y favorecer* la formación del mismo.[553] Igualmente, en lugar de recurrir constantemente a la costumbre, deberían emplear su juicio y percepción en formarla y en declarar que cierta clase de obras son serviles o liberales, en fuerza del *finis operantis* y demás circunstancias externas. Efectivamente, serían serviles, si se ejecutasen *por oficio o con afán de lucro;* en cambio, constituirían ver-

---

earning money by embroidering on Sunday, if *her livelihood was obtained by embroidering* all the week, but it does sanction, or would like to sanction, knitting on Sunday as a *pastime or recreation*... In applying the distinction between servile and liberal work we must not forget that our Christian law, unlike that of the Jews, is a supple one, and by enforcing the distintion in a legalistic Jewish fashion we are running a *grave risk of bringing the law itself into contempt*»: *Art. cit.*, pag. 339s.

551 *Art. cit.*, pag. 340s.

552 «It has also been pointed out that the law is *often wrongly incident*, since it appears to *operate against the financial interests of the manual labourer and favour the more cultured classes*, painters, writers, musicians»· *Art. cit.*, pag. 338.

553 «A study of the manualists gives rise to the suspicion that the moral theologians have always been trying, *in a rather undignified manner*, to *catch up* with the sound judgment of a good Catholic population, *instead of helping and encouraging its formation*»: *Art. cit.*, pag. 340.

daderas obras lícitas y liberales,al realizarse *por afición o por pasatiempo.*[554]

La exposición de E. J. Mahoney podría considerarse como la ampliación del sistema propuesto por Juan Azor, en el siglo 16. Efectivamente, Mahoney piensa que, al menos en la actualidad, no es lícito abandonar la doctrina tradicional, a pesar de las deficiencias que encierra. Sin embargo, cree que, al determinar el carácter servil o liberal de las obras, habría que atender más eficazmente al *impedimento mayor o menor* que semejantes obras pueden oponer al *fin del precepto.* [555]

La sana costumbre y el juicio o estimación de los buenos cristianos se deberían considerar, no como causas excusantes, sino, más bien, como elementos que determinan el carácter servil o liberal de las obras. Y su principal campo de influencia serían las nuevas ocupaciones y actividades, las obras de naturaleza incierta o dudosa y las ligeramente serviles.

Finalmente, reconoce Mahoney que las circunstancias que intervienen en la formación de la costumbre y del juicio de los buenos cristianos, son aquellos elementos menospreciados por la doctrina tradicional, es decir, el *finis operantis* y otras circunstancias como el *oficio o profesión,* el *cansancio y duración de la obra, etc.* A estos elementos, pues, deben atender diligentemente los moralistas,

554 «Let us suppose that in fifty years' time the knitting custom emerges triumphant. The theologians will then blandly and unblushingly declare that it is *servile work which is permitted by custom.* My feeling is that, *instead of following on the heels of custom, they should use their judgement and perception in helping to form it, and should declare, as circumstances arise, that a given type of occupation is not included in the law which forbids servile work...* In these and similar occupations, I thing the common Christian judgement would be that they are *not really servile work, unless done for financial gain.* If this is so, the theological fraternity should be *the first to announce the good news,* instead of waiting to be confronted with the *fait accompli* of a well-established custom»: *Art. cit.,* pag. 342.

555 «The complete definition, therefore, of forbidden work must extend a little further than the notion explained... and should be expressed, perhaps, somewhat like this: We are bound to abstain from those servile works which, in the sound judgement and custom of Christians, *are opposed to the purpose of the precept,* which is to secure a *weekly rest* in order better to serve God... There are parts of Europe where *knitting and crochet work, not done for profit,* is approved; and there are other parts of Europe where *artistic embroidery, done for profit,* is disapproved»: *Art. cit.,* pag. 341.

para formar la sana costumbre y el recto juicio de los cristianos de nuestros días.

2. Actitud de L. L. MacReavy

El nuevo movimiento recibe un considerable refuerzo con las enseñanzas y sugerencias propuestas por MacReavy. En su hermoso e interesante artículo, [556] MacReavy hace, en primer lugar, una breve reseña de la evolución del descanso dominical, a lo largo de la historia, y termina, proponiendo su criterio y sugerencias en torno al nuevo movimiento. El contenido de este estudio es semejante al de Mahoney; ambos moralistas piensan y escriben con juicio reposado y sereno, si bien MacReavy nos parece más decidido y avanzado.

MacReavy conoce perfectamente la noción tradicional de obra servil y liberal, y no desconoce los defectos de que adolece; por eso cree que hoy se debe proceder a *su revisión* y llegar a una *nueva definición*. En esta nueva definición, y para determinar el carácter servil o liberal de las obras, no se debería atender tanto a su *clásica naturaleza intrínseca*, sino más bien a la *estimación común* y a la *costumbre* de los buenos e instruídos cristianos, de manera que sólo aquello se retenga como prohibido y servil que la costumbre y el sano juicio del pueblo cristiano considera como tal.[557]

Entre los defectos de que adolece hoy día la doctrina clásica sobre el descanso dominical, se puede aducir, ante todo, la falta de concordancia perfecta entre la noción de obra servil y liberal con el concepto que se ha formado de la misma el pueblo cristiano. Para corregir este defecto, los manuales de moral, *siempre conservadores*, deberían adoptar o tomar en cuenta las múltiples suge-

556 MACREAVY L. L., *Servile Work. I. The evolution of the present sunday law. II. Criticisms and suggestions*: ClergRev 9 (1935) 269-284. 453-466.

557 «The time has come, we maintain, for a *re-phrasing of the definition of «servile work»*, with far less stress on the *so-called «intrinsic nature of the act»* —so often an indefinable quantity— and a great deal more on what is, or ought to be, the *decisive determining factor*, namely, the *common estimation and contemporary custom* of Christian folk... In other words, when all is said and done, *that and that only is «servile» and forbidden which the average man holds to be menial, and the prudent judgement and custom of instructed Christians interprets as a violation of the Sunday rest*»: *Art. cit.*, pag. 453s.

rencias que las publicaciones periódicas han ido sembrando, en lo que llevamos de siglo.[558] Pero el defecto más lamentable, quizá, radica en que los manuales de moral parece consideran como *más o menos serviles* todas las obras o actividades *manuales*. Tanto es así que se ha enseñado y transmitido al pueblo la creencia de que hay que clasificar entre las obras serviles todas las actividades y ocupaciones, en que el cuerpo tiene *más parte que el espíritu*. Esta definición clásica no se adapta ya a la mentalidad de nuestros tiempos, debido a la evolución social e industrial, que se ha operado en el mundo, y que ha venido a destruir la *línea divisoria* que existió, en otro tiempo, entre los señores y los siervos y, por lo mismo, entre obras serviles y liberales.[559] Esta transformación se observa, prácticamente, en muchas actividades y ocupaciones manuales, que hoy se consideran, comúnmente, no como trabajos serviles, pero ni siquiera como *verdaderos trabajos*. Estas ligeras actividades y ocupaciones manuales constituyen, más bien, una *verdadera recreación*, la *ocupación favorita* del hombre medio y su *liberal pasatiempo*, de manera que las distinciones filosóficas de los moralistas no le harán descubrir en ellas nada servil o iliberal.[560]

---

558 *Art. cit.*, pag. 454.

559 «The trouble is that the text-books, despite the flexibility of their more modern definitions, still seem to regard *all manual activity as more or less servile*, and the catechists still cling to the adage which attributes *all occupations in which the body plays a greater part than the mind, to the menial class*. That may have been *sufficiently true in a bygone age* to serve as a rough and ready rule, but it is *certainly not true to-day*. Since the classical definition was elaborated by theologians, the world has undergone a *radical change*. There has intervened not only an industrial revolution of a kind such as to change the *whole character of work* in general, but a democratic revolution, the result of which has been the *practical disappearance of the clearly-drawn line* which once existed between the serving and the served»: *Art. cit.*, pag. 454s.

560 «A change in common estimation expresses itself normally in common parlance: it has been so with manual activity. We no longer speak of these *pleasurable handicrafts as manual labour*: we have found a *new name* and style them «*hobbies*»; and, judging from the mass of periodical literature which floods our modern bookstalls: *Amateur Gardeners, Amateur Wireless Constructors, Amateur Wood-carvers, Amateur Leather-workers, Artistic Needleworkers*, and so indefinitely, there are few men and women in England to-day, who, whatever their daily toil, be it mechanical or clerical, have not *some manual hobby or pursuit* with which to occupy their leisure hours... Who will say that *such occupations are menial tasks*, or even

Se ha operado, pues, un cambio muy notable en torno a la amplitud y al mismo concepto de trabajo. El pueblo, en general, se ha adaptado a esta evolución social, modificando su concepto de obra servil y liberal; por el contrario, los manuales de moral mantienen todavía la noción vigente en el siglo 17, antes de que se operase la gran evolución del mundo moderno.[561] La Iglesia, por su parte, no ha querido cambiar los viejos términos *servil y liberal;* pero sería un *error capital* concluir de aquí que ella se opone a dar a dichos términos una interpretación diversa de la clásica y tradicional. Más aún, la Iglesia espera de los moralistas, no sólo que los hagan *inteligibles* a la mentalidad moderna, sino también *aplicables* a las actividades y ocupaciones de los buenos cristianos de nuestro tiempo.

> «Throughout all this revolutionary upheal in our industrial system and our social attitude tohandicrafts, the Sunday law has maintained its *age-old terminology*. But that is the way of all law, civil and ecclesiastical, and it would be a *cardinal error* to conclude from conservatism of terminology to a desire on the part of the Church for conservatism of practical application. The Church expects her moralists *to adapt a law that was born and nurtured in popular usage*, to the honest popular conceptions of the day. She expects them to make it not only *intelligible* to honest Christians, but *applicable* in honest Christian life».[562]

Se impone, pues, la revisión de la noción de obra servil y liberal y su acomodación a las condiciones y exigencias legítimas de la mentalidad moderna. Esta reforma o acomodación se realizaría, según algunos, atendiendo más eficazmente al *finis operantis*, o mejor, a la *intención o afán de lucro*, en la determinación del carácter servil de las actividades y ocupaciones humanas. La doctrina de los moralistas, a partir del siglo 16, les es ciertamente contraria; pero la opinión del pueblo cristiano parece estar con ellos. Es cierto que los cristianos no incluyen en el concepto de obra

---

that they are *tasks at all?* They are *the average man's recreation, his liberal pastime ..;* and all the philosophical distinctions of the moralist will not make him see *anything servile or illiberal* in their pursuit»: *Art. cit.*, pag. 456s

561 *Art. cit.*, pag. 455.

562 *Art. cit.*, pag. 457.

servil todas las ocupaciones emprendidas con miras a un lucro o salario; pero no es menos cierto que tienden a considerar como liberales muchas obras y actividades *recreativas* que, si se ejecutasen con *afán de lucro o salario*, serían clasificadas, generalmente, entre las obras serviles.[563] Otros, en cambio, conservarían los viejos y clásicos términos *servil y liberal;* pero exigirían una nueva y precisa demarcación de los límites de sus respectivos campos. Esta nueva demarcación se habría de realizar, atendiendo diligentemente a las exigencias legítimas de la vida moderna. Según esta tendencia, habría que clasificar entre las obras serviles todos los trabajos *profesionales, de oficio o asalariados,* todas las actividades *impuestas* por los patronos y señores a sus obreros y criados; pero, en cambio, quedarían excluídas de la categoría de serviles todas las actividades y ocupaciones desarrolladas por *propia iniciativa, libre y desinteresadamente,* ya que semejantes obras, en virtud del *finis operantis,* adquieren el carácter de *recreación, distracción, pasatiempo o deporte.*[564]

Esta tendencia revolucionaria está más en armonía con la mentalidad moderna que la doctrina clásica. Efectivamente, según el concepto moderno, *libre* es aquél que trabaja por su propia cuenta, el que es dueño de sí mismo, y no depende de otro en su trabajo; por el contrario, *siervo* es todo empleado, todos los que están sometidos a un patrón o señor, todos los que perciben un sueldo por su actividad, aunque ésta sea liberal. Sin embargo, aunque esta concepción puede considerarse como *sociológicamente justificada,* no se puede afirmar que haya recibido todavía la *suficiente aprobación teológica.* Se trata, pues, de un *desideratum,* que podría proponerse como *consejo,* pero no imponerse todavía como *precepto* de la Iglesia. Tampoco se puede decir que haya recibido el espaldarazo

563 «There are some who would affect this modification by having more regard to the *presence or absence* in an act of the *motive of gain;* and though the manualist tradition is against them, the weight of popular opinion is probably *in their favour.* Popular opinion does not indeed class as menial all occupations undertaken *with a view to gain or in return for a wage,* but it is certainly inclined to class as liberal *many recreational activities which, were they done for a wage, would be generally reckoned servile*»: *Art. cit.,* pag. 458.

564 Loc. cit. Así se expresa, entre otros, el conocido PROFESSEUR DE GRAND SÉMINAIRE, *Les jardins ouvriers et le dimanche:* RevClergFranç 38 (1904) 315s not.1

de la estimación común, debido quizá a que los catecismos se han resistido siempre a dar el apelativo de *servil* a las actividades y ocupaciones no-manuales o liberales.[565]

De aquí han nacido, desgraciadamente, en la mente del pueblo cristiano *dos nociones diversas* de obra servil: obra servil *sociológica* y obra servil *teológica*. Aquí también tiene su fundamento la *crítica airada*, que muchos cristianos dirigen contra la disciplina del descanso dominical, tal como la explica la doctrina tradicional. Por lo demás, hay que reconocer que, dado el carácter conservador de los manuales de moral, no podía haber sucedido de otro modo.

> «It [common estimation] distinguishes, on this point, between what is *sociologically* and what is *theologically* servile. It is *unfortunate* that such a distinction should be necessary, because it is precisely *this unreality* which most excites the ordinary man to *irritated criticism* of the present discipline; but, given the conservatism of text-book theology, there could be no other result». [566]

MacReavy, es verdad, siente simpatía por esta nueva tendencia, pero no la acepta en toda su amplitud. Efectivamente, el *finis operantis* y las demás circunstancias externas no gozarían de una eficacia absoluta y universal, es decir, no todas las obras y actividades manuales o serviles se convertirían en liberales, sino únicamente las ocupaciones *suaves o ligeramente serviles*. De este modo, el concepto de obra servil se reduciría a todas aquellas actividades y trabajos manuales o corporales que revisten, simultáneamente, el carácter de obras *material y formalmente* serviles, es decir, que-

565 «There is this much to be said for what is at first sight a *revolutionary proposal*: the suggested classification is certainly *more in harmony* with present-day reality than that evolved by the mediaeval schoolmen... But if this revised classification is *sociologically justifiable*, the fact remains that hitherto it has received no *sufficient theological backing*. It is at most a *desideratum;* and though priests might well counsel their faithful to abstain on Sunday from *all week-day, vocational, obligatory tasks, whether corporal or mental*, they could not *impose* such a practice as a *precept of Church*. It has not yet received *the backing* of common estimation, which, it seems to me, has been influenced by the catechisms at least to the extent of *not applying the term «servile»*, in its Sunday sense, to *non-manual occupations*»: MACREAVY L. L., *Art. cit.*, pag. 458s.

566 *Art. cit.*, pag. 459.

daría restringido a todas aquellas actividades y ocupaciones que constituyen *verdaderos trabajos*, en contraposición con aquellas otras obras y ocupaciones, que quizá son *materialmente* serviles, pero *formalmente* no lo son, ni constituyen un *verdadero trabajo*, sino más bien *un deporte, una diversión, un pasatiempo.*

> «We see no serious obstacle to the limitation of the term «servile work» to those *manual and corporal tasks* which, alike *materially and formally*, are really *works*, i. e., *toil*, and to the exception of those *light manual occupations* which *materially* perhaps are work, but *formally are neither work nor menial*, but the free man's *recreation*. Their ways of seeking recreation may not be those of the theologian. But the factremains that they do not regard these *light occupations* as work: they regard them *as recreation*, and they *have a right* that their sentiment in this matter should receive *the respect of the theologian*, an that he should show it in a practical manner by *restricting* his interpretation of the ban to *those burdensome toils* which from Monday to Saturday, bind them to earthly things and keep them from the corporate worship of God» [567]

Otra razón, que se podría aducir en favor del carácter liberal de ciertas actividades manuales realizadas *por afición*, sería el derecho y necesidad de los cristianos a escoger su descanso y su recreo. Y no sirve objetar que los buenos cristianos los pueden encontrar en ocupaciones no manuales, porque, además de que para muchos estas ocupaciones suponen un grande sacrificio, se les exige un acto heroico, al obligarles a renunciar a la libertad de entretenerse con el ejercicio de *pequeñas obras manuales*, en que no aciertan a ver nada inconveniente o servil.[568] Tampoco se puede

567 *Art. cit.*, pag. 465s.

568 «There is ample reason for such a step, apart from the public opinion which already exists in its favour. Modern working conditions *demand concessions to healthful recreation* which would have been altogether superfluous in times gone by. The factory hands, clerks, warehousemen, shop assistants, miners... Many of them lack not only the benefits of pure air, but even of *healthful physical exercise*. For a great many modern workers *nervous tension* has taken the place of muscular fatigue, and if they break down in health, it is normally *because of overstrain* rather than because of physical exhaustion. A recreation that will distract a man's mind, and at the same time soothe his jangled nerves, is an *imperative modern*

enseñar razonablemente que la *causa otii vitandi* no constituye una razón suficiente para permitir semejantes obras o *pasatiempos manuales*, porque, prácticamente, no se puede pedir que el cristiano dedique al culto divino todas las horas del día. Ahora bien, ¿qué hará en el tiempo restante? ¿No se le podría permitir que ocupara parte de su *forzada inactividad* en entretenimientos *inocentes y recreativos*, aunque fueran de carácter manual? Pero, no sólo la necesidad de evitar la ociosidad y de descansar de las fatigas semanales aconsejan estas concesiones y recreaciones manuales, sino aun la misma salud mental y corporal de no pocos trabajadores modernos. [569]

Por otra parte, no parece que esta tendencia se preste a muchos ni grandes abusos, porque el hombre medio sabe distinguir el *trabajo manual* de los *pasatiempos manuales*, mejor que las obras serviles de las obras liberales. De todos modos, los abusos que pudieran surgir no serían, seguramente, comparables con los que podrían nacer de la doctrina tradicional. Además, no se puede menos de reconocer que, en materia de industria y pasatiempos, hemos entrado en una era totalmente nueva. [570] Tampoco es justo creer que semejante tendencia procede de un *espíritu laxista* o de una *voluntad arbitraria*, sino que más bien constituye la *genuina interpretación* de la ley, interpretación que se basa en el *fin de la misma ley* y, sobre todo, en la *estimación del pueblo cristiano*. [571]

---

necessity... It might be objected that the factory or office worker can find this soothing recreation in *outdoor sports and excursions*. But not every Sunday in the year is graced with suitable weather, and not all men find *pleasurable distraction* in games and walks... To tell him that *his hobby* is forbidden on Holy Days because, unlike his neighbour's, it is *manial and servile*, is to add *insult to injury*»: *Art. cit.*, pag. 461s.

569 *Art. cit.*, pag. 462s.

570 «Nor have we any reason to suppose that such a concession would be universally and grossly abused. The average man is quite capable of *distinguishing his work from his hobby*, much better, indeed, than he is of *distinguishing servile work from liberal work*. And, in any case, the abuses would not be such as are likely to result from the present discipline. We have to remember that in matter of recreation, as in the matter of industry, we are living in an *entirely new era*»: *Art. cit.*, pag. 463.

571 «It is, therefore, no *spirit of laxity*, but rather a *genuine regard for the primary end and object* of Sunday observance, which impels us, in common with many other students of this problem, *to exclude from the notion of forbidden servile work all purely recreational activities*, be they

Y, aunque semejante tendencia no ha alcanzado la suficiente aprobación de los teólogos y de la estimación común, sin embargo, el pueblo cristiano siente la necesidad de llegar a una nueva interpretación del precepto del descanso dominical. Por eso, aunque el pueblo cristiano obedece a este precepto, conforme lo interpreta la doctrina tradicional, lo hace siempre con *cierta repugnancia y resistencia.*

> «Still, if the average Christian is sufficiently faithful to his catechism to group *only manual works* under the term «*servile*», in its Sunday sense, he is we feel sure, *honestly and sincerely disinclined*, in the face of modern conditions, *to include all manual occupations under this category*... In a word, he draws a *clear line between manual work that is a trade and task, and light manual activity that is a hobby and recreation;* and if he refrains from this latter on a holy day, it is in *uneasy obedience* to what, he feels, is an *unreasonable law*». [572]

De todo esto se deduce, no sólo la conveniencia, sino también la necesidad de la reforma y acomodación del sistema tradicional. [573] MacReavy, fundándose en la distinción que existe, actualmente, entre *trabajo manual* y *deporte manual*, y teniendo en cuenta la *vaguedad e imprecisión* de la línea que marca los linderos de las obras serviles y liberales, cree que el moralista tiene, sin más, títulos suficientes para proceder a la revisión y acomodación de la doctrina clásica sobre el descanso dominical, si bien reconoce

---

more mental, such as embroidery, or *more manual*, such as knitting. Nor is it a mere *arbitrary exclusion* based on the "*finis praecepti*": it is a deliberate judgment which has *the backing*, in ever-increasing measure, of common estimation as expressed in the "*mores populi*": *Art cit.*, pag.464.

572 *Art. cit.*, pag.459s.

573 «Allowance made for *Gallic hyperbole*, it remains true that the Sunday law is a *problem*, and moreover, a *problem claiming an early solution*": *Art. cit.*, pag.269. *Con la «Gallic hyperbole»* el autor hace alusión a ciertas exageraciones en que incurren el conocido *Professeur de Grand Séminaire* y el recordado *Vieux Professeur et Missionnaire* al describir las incertidumbres, embarazos, arbitrariedades y contradicciones que se descubren en los manuales de moral. Véase UN PROFESSEUR DE GRAND SÉMINAIRE, *Les jardins ouvriers et le dimanche*: Rev Clerg Franç 38 (1904) 313-317; UN VIEUX PROFESSEUR ET MISSIONNAIRE, *De l'oeuvre servile:* RevClergFranç 39 (1904) 194-198.

la dificultad que ello encierra para el moralista particular. [574] Además, no hay que perder de vista que no se trata de una ley *fija e inmutable*, sino más bien de una ley *viva y dinámica*, cuyo fin principal es dedicar un día de la semana al culto divino.

> «Here is no question of *objetive right and wrong*, which knows no distinction of time and place, but a *living and evolving law* which seeks to ensure that on one day at least of the week God shall be properly honoured and served. It is essentially a case in which the moralist *should seek to keep abreast of the times*, and it is also one in which, by fairly general admission, he *has hitherto failed to do so*». [575]

Por otra parte, hay que reconocer que, en otros tiempos, se prohibían las obras y actividades manuales, porque efectivamente, distraían al cristiano del culto divino; en cambio, en la actualidad, no son ya las ocupaciones manuales lo que retiene al cristiano alejado de la iglesia y del culto. Más aún, la prohibición de estas pequeñas actividades y ocupaciones manuales, ejecutadas *por afición*, sume al pobre cristiano en una forzada inactividad y ociosidad, o le induce a alejarse de la iglesia, para ocupar la mayor parte del día en ejercicios y ocupaciones menos inocentes y honestos que las obras manuales de afición. El peligro para la santificación de los días de fiesta no se esconde en las pequeñas o grandes actividades manuales, prohibidas ya por la legislación civil, sino que se halla más bien en los espectáculos, diversiones y placeres del mundo moderno. Para remediar esta triste situación, habría que retener al cristiano cerca de su casa y de la

574 «It is for the moralist to take account of this honest and well-founded popular sentiment, and *to adapt his exposition* of the Sunday law *to meet its just requiriments;* for the surest way to kill obedience is to exact it without showing reasonable consideration for present-day facts and difficulties... The difficulty, for the individual moralist, is *to catch up*, without incurring the *charge of abandoning tradition, and introducing into a text-book what has not yet got beyond the stage of a tentative suggestion in periodical literature*. Still, the suggested distinction between *manual task and manual hobbies* has, one feels, been hazarded often enough now to deserve text-book recognition, and the *line of demarcation between «servile» and the «liberal» is sufficiently vague to allow the moralist all the necessary freedom*»: Macreavy L. L., *Art cit.*, pag.460.

575 Loc. cit.

iglesia, proponiéndole entretenimientos, ocupaciones y recreos más sencillos e inocentes, aunque, siguiendo los criterios de la doctrina tradicional, hubiera que clasificarlos entre las *obras serviles*. [576]

En conclusión, se impone la adaptación de la doctrina clásica sobre el descanso dominical, según las legítimas exigencias de los tiempos.

Tratándose de una *ley viva*, como lo es la que impone el descanso dominical, y atendiendo a la necesidad de adaptación de la misma, el moralista tendría, sin más, títulos suficientes para emprender la tarea de marcar los linderos de las obras serviles y liberales.

En esta demarcación el moralista debería atender, no tanto a la clásica naturaleza intrínseca, cuanto a la *estimación común* y a la *costumbre* de los buenos cristianos.

La dirección que sigue la estimación común y la costumbre, en torno a nuestro problema, ha sido recogida por algunos articulistas modernos, que proponen diversas sugerencias y proyectos. En general, se puede afirmar que el *finis operantis* o afán de lucro y las demás circunstancias externas ejercen un marcado influjo sobre la naturaleza y licitud de las obras, ejecutadas en días de fiesta. Se pretende también que se consideren como verdaderamente serviles, en general, todas las obras que constituyen un verdadero trabajo, el propio oficio o profesión, todas las obras pesadas y laboriosas. Por el contrario, se deberían retener como liberales todas las obras y ocupaciones manuales, que constituyen un verdadero pasatiempo, un deporte, una verdadera obra de descanso y afición.

Permitiendo estas ligeras y sanas actividades manuales, se podría retener más fácilmente al cristiano cerca de su casa y de su iglesia, y con ello se facilitaría, seguramente, la consecución de los fines que se propone la ley del descanso dominical.

3. Doctrina de P. Berte

Al año siguiente de haber publicado MacReavy su ponderado y sugestivo estudio sobre la naturaleza e historia del *opus servile*,

576 *Art. cit.*, pag.463s.

el jesuíta P. Berte escribió en Nouvelle Revue Théologique [577] un bonito e interesante artículo sobre la misma materia. En este artículo no abundan, como en el de MacReavy, las sugerencias teológico-pastorales en torno a la adaptación de la doctrina sobre el descanso dominical; pero P. Berte se declara abiertamente a favor del nuevo movimiento.

Los moralistas vienen enseñando tradicionalmente casi desde hace cuatro siglos, que la *intención o afán de lucro* y, en general, el *finis operantis* no tienen nada que ver en la determinación del carácter servil o liberal de las obras, ejecutadas en día de fiesta; habría que atender, únicamente, a la naturaleza intrínseca de la misma obra. Y ésta sería ilícita y servil, si constituye realmente una obra *manual, mecánica o corporal*, es decir, si se ejecuta mediante el esfuerzo *preponderante* del cuerpo; por el contrario, sería obra lícita y liberal, si, efectivamente, se realiza mediante el esfuerzo *predominante* del espíritu. [578]

Esta norma o criterio de distinción de las obras serviles y liberales resulta ya *inepto y anticuado*, puesto que ya no se puede aplicar a muchas actividades y ocupaciones modernas, ni es fácil discernir el esfuerzo prevalente del cuerpo o del espíritu, en un gran sector de obras y actividades nuevas. Además, el progreso social e industrial ha venido a transformar el mismo sentido del trabajo manual y del ejercicio corporal. Efectivamente, muchas obras y actividades manuales consideradas en otro tiempo, indiscutiblemente, como serviles, hoy no se tienen por tales, puesto que significan y constituyen no un trabajo, sino más bien *un deporte, un descanso, una distracción, un pasatiempo*.[579]

---

577 Véase BERTE P., *A propos des oeuvres serviles. La recherche du gain influe-t-elle sur leur détermination?*: Nouv Rev Theol 63 (1936) 32-56.

578 *Art. cit.*, pag.32.

579 «Mais il semble que, de nos jours, les *manifestations de plus en plus diverses de l'activité humaine échappent à cette traditionnelle distinction*. D'abord parce qu'il devient *de plus en plus difficile de discerner la part du corps de celle de l'esprit dans les emplois actuels*. Que l'on songe seulement aux multiples moyens de transcrire, de reproduire un texte... De plus, la révolution industrielle (conséquence du machinisme) et l'évolution sociale *ont modifié la signification du travail manuel*. S'il était autrefois, presque toujours, un *travail au sens strict*, c'est-à-dire un *travail salarié*, aujourd'hui il est assez souvent *un repos, une distraction*: n'est-ce pas le cas de l'employé de bureau qui, le soir, *pour se détendre des fatigues*

Por eso el pueblo cristiano, al determinar el carácter servil o liberal de muchas obras, se fija, más en el *finis operantis* y demás circunstancias, que en su clásica naturaleza intrínseca y en los medios de ejecución.

> «L'opinion populaire, lorsqu'elle parle «*travail*», fait-elle plus attention à la *fin poursuivie* (*gain, salaire ou profit*), qu'aux moyens intellectuels ou corporels mis en oeuvre pour sa réalisation. Au contraire, elle emploie rarement *ce mot* lorsque les memes occupations matérielles n'ont *d'autre but que de délasser ou d'amuser*: le mineur qui, le dimanche, soigne ses fleurs, *se repose*, tandis que l'horticulteur, le fleuriste *travaillent*». [580]

Quizá también, por esta misma razón, algunos moralistas atienden, notablemente, a la costumbre, en la determinación del carácter servil o liberal de no pocas obras. Y, al adoptar esta actitud, vienen a reconocer *implícitamente* lo que han negado *explícitamente*, ya que el *finis operantis* y demás circunstancias externas ejercen un influjo notable en la formación de la costumbre. [581]

Y ¿qué pensar de estos dos conceptos y mentalidades contrapuestos? Ante todo, conviene advertir que Berte no pretende proponer un criterio completo ni una noción precisa de obra servil y liberal; se limita a investigar si el *finis operantis*, concretamente la intención *lucrativa o recreativa*, constituye el elemento esencial de las obras serviles y liberales o, al menos, influye en la determinación de su naturaleza y licitud. [582]

En el desarrollo del estudio de este problema, no se debe perder de vista que la Iglesia no ha adelantado, nunca, la noción oficial de obra servil y liberal, y que nunca ha rechazado ni aprobado explícitamente, el sistema que retiene, como elemento constitutivo

---

de la journée, s'occupe dans son jardin? de l'ouvrier mécanicien qui, au retour de l'atelier, met à profit ses connaissances ou son habilité *pour "bricoler"* à son poste de TSF?»: Loc. cit.

580 *Art. cit.*, pag.32s.

581 «Quelques moralistes ont pris conscience de ces difficultés. Au nom de la coutume, ils essayent *d'adapter à ce courant d'opinion* certaines de leurs décisions et tiennent compte de *l'intention récréative ou lucrative*. Ce faisant, ils nient dans la pratique ce qu'ils ont affirmé en théorie, à savoir que *seule la nature de l'oeuvre importait pour la déterminer comme servile ou non*»: *Art. cit.*, pag.33.

582 Véase loc. cit.

de dichas obras, la intención *lucrativa y recreativa*, en una palabra, el *finis operantis*. Y, en nuestros días, el Código de Derecho Canónico se expresa de un modo indeterminado, que permitiría su interpretación según los principios y criterios de ambos sistemas opuestos. La solución debe, por consiguiente, llegarnos por la vía del estudio histórico de los teólogos y canonistas. [583] Y ésta es la vía emprendida por Berte.

Hasta el siglo 13 —afirma Berte— no existe una verdadera definición de obra servil y liberal, ni tampoco se encuentra nada que favorezca el influjo del *finis operantis* o intención *lucrativa y recreativa* sobre el carácter servil o liberal de las obras, ejecutadas en días de fiesta. [584] Ya en el siglo 13, Berte se detiene en el examen del pensamiento de Santo Tomás. El pensamiento del Angélico, a este respecto, es *indeterminado*, ya que el Santo Doctor no aprueba ni reprueba la teoría del *finis operantis* y, por lo mismo, se presta a ambas interpretaciones opuestas. No se podría, pues, acusar de falsear el pensamiento del Angélico a quien pretendiese interpretarlo según la teoría del *finis operantis*. [585] Esta

---

583 «Mais le Code, aboutissement des décisions ecclésiastiques prises au cours des âges et interprète de la pensée de l'Église, laisse la question *dans l'indéterminé*... Mais que faut-il entendre par ces *"oeuvres serviles"*, quels en sont les *éléments constitutifs?* Le Code *ne nous le dit pas* et l'Église, depuis les premiers siècles, *ne s'est pas encore prononcé sur une définition officielle*... Peut-on conclure de ce silence que l'Église refuse de tenir compte dans la détermination des oeuvres serviles de leur *caractère lucratif?* Ce serait trop se hâter, car le fait est que la *thèse du gain, élément formel* de l oeuvre servil, a déjà été soutenue... sans qu'aucune condamnation ne l'interdise. Bien plus un texte pontifical paraît même la confirmer. C'est le fameux passage où Benoît XIV... déclare que «*inter opera servilia piscatio quoque recensenda est quotiescumque ad lucrum exerceatur*»... Puisque l'Église n'a *ni condamné ni approuvé* explicitement la théorie du gain, force est donc de rechercher ce qu'en pense la théologie morale»: *Art. cit.*, pag.33ss.

584 La afirmación de Berte, según la cual antes del siglo 13 no se encuentran testimonios que favorezcan la teoría del *finis operantis*, puede tenerse como inexacta, conforme a lo que dijimos en otro lugar: *Art. cit.*, pag.35s.

585 «Mais que pense saint Thomas de la théorie du gain? Croit-il que *l'élément final, l'intention*, ait quelque influence sur la détermination de l'oeuvre servile? On l'a déjà dit plus haut: *saint Thomas n'en parle pas* et dans ce silence Cajetan a voulu voir une condamnation. Il importe de remarquer, cependant, que, s'il n'en a pas parlé, nulle part aussi il ne l'a condamné: c'est donc une *autorité purement négative*... Mais peut-on dire qu'il

teoría encontraría un apoyo más claro y sólido en el seráfico doctor San Buenaventura. [586]

A continuación, Berte hace un breve y rápido examen sobre el pensamiento de Ricardo de Middleton y de algunos sumistas anteriores a Cayetano, todos ellos defensores decididos de la doctrina del *finis operantis*. Berte no sabe disimular sus simpatías hacia esta doctrina, que tiene tantos puntos de contacto con el movimiento moderno. [587] Por eso, al llegar a exponer el pensamiento del cardenal dominico Cayetano, adalid del sistema contrario, no puede contener un lamento que revela su conformidad con el principio del *finis operantis*:

> «Mais les *beaux jours* de cette théorie sont passés. *Elle va disparaître*, du moins en principe». [588]

En el siglo 16, y especialmente por obra de Cayetano, tuvo origen la doctrina que ha llegado, *casi invariable*, hasta nuestros días. Este período constituye la parte más amplia del estudio de Berte, [589] que dedica atención particular a las enseñanzas de Cayetano. El cardenal dominico, al rechazar la teoría del *finis operantis* y fijarse únicamente en la *naturaleza intrínseca* de la obra y en su *finis operis*, ha elaborado un sistema rígido, exclusivo, jurídico y externo, adoptado por casi todos los moralistas posteriores. Hay que reconocer que la fórmula propuesta por Cayetano, en su tiempo, correspondía en cierta medida a la realidad; pero, con el correr del tiempo y debido principalmente a su mismo carácter rígido, exclusivo y externo, no ha sido capaz de acomodarse a las nuevas y diversas actividades y ocupaciones, que han ido apareciendo, a favor del progreso social e industrial de los últimos tiempos. Estas dificultades de adaptación de los principios y criterios propuestos por Cayetano se pueden apreciar en no pocos de sus seguidores, especialmente a partir del siglo 17. [590]

---

ait exclu la division en éléments formel et matériel, qu'il *ait nié* que la *fin poursuivie* (et par conséquent *l'idée de lucre*) soit un caractère essentiel de l'oeuvre servile? Cela paraît moins sûr...»: *Art. cit.*, pag. 37s.

586 *Art. cit.*, pag.38.

587 Véase *art. cit.*, pag.38-41.

588 *Art. cit.*, pag.41.

589 Véase *art. cit.*, pag.41-50.

590 «A son époque il est vrai, cette formule *rigide, exclusive, juridique-*

Entre los seguidores próximos del cardenal dominico, el moralista, en quien más palpablemente aparecen estas dificultades de aplicación y acomodación, es seguramente el jesuíta Juan Azor. Efectivamente, en la determinación del carácter servil o liberal de no pocos casos prácticos, recurre abiertamente a la teoría del *finis operantis*. Por lo tanto —concluye Berte— el gran Profesor del Colegio Romano *falta a la lógica*, al no mantenerse fiel a sus principios. [591] Creemos sinceramente —y en esto estamos completamente de acuerdo con el articulista— que Azor se dió perfecta cuenta de las dificultades que entrañaba, ya en su tiempo, el sistema de Cayetano; por eso precisamente, y con muy buen acuerdo, propuso su acertada teoría acerca de las obras comunes, teoría que, a lo que parece, no captó plenamente Berte. En lo que no estamos absolutamente de acuerdo, es en la *falta de lógica* que atribuye al antiguo profesor del Colegio Romano. Nosotros pensamos —y creemos haberlo demostrado ampliamente— que no se le puede atribuir la más mínima incoherencia con sus principios; más aún, creemos

---

ment commode, correspondait encore à une certaine réalité: le travail manuel, travail de la semaine, était ordenné le plus souvent aux nécessités corporelles; le travail intellectuel l'étant aux nécessités spirituelles. Mais cette formule pourrait-elle se plier aux *nouvelles conceptions du travail* que ferait naître le progrès industriel? Pourrait-elle servir longtemps à *discriminer* ce qui, en l'homme est mis au *service du temporel*, de ce qui, au contraire, vise à *l'illumination de l'esprit;* c'était une autre question. Dès le XVII siècle en effect, le système commençait à *souleverdes difficultés d'application*. Aussi, certains auteurs, après avoir rejeté en principe la *notion du gain*, vont y revenir pour la solution des *cas difficiles ou douteux*. Ils seront tolérants pour les oeuvres *à but récréatif ou d'honnête occupation*. Ils seron sévères pour les oeuvres qui ne seraient que *l'exercice d'un métier*, c'est-à-dire celles qui sont accomplies «*propter lucrum*»: *Art. cit.*, pag. 45s.

591 «Un exemple: Azor tient en théorie que les oeuvres serviles ne le sont pas «*ex intentione agentis, sed ex natura operis*». Il se range aux côtés de Cajetan [*cuius*] *opinio est longe probabilior et verior*, Mais dans la pratique, il fait appel à la *théorie du gain* pour permettre ou défendre la chasse, la pêche, l'écriture, la transcription. Même distinction à propos de *l'apprentissage des arts mécaniques*: enseigner n'est pas servile; mais on ne peut enseigner les arts qu'en les pratiquant - *fabricando fit faber*. Fera-t-on oeuvre servile en maniant les outils? L'auteur penche en faveur d'une *réponse négative*: *potius liberalia quam servilia censentur*. Ce qui revient à ne pas tenir compte seulement de la nature de l'oeuvre accomplie, mais encore de la *fin poursuivie* par l'oeuvre, ici l'instruction. *Azor a manqué de logique*... Busenbaum va le lui reprocher en le rangeant parmi ses adversaires»: *Art. cit.*, pag.46.

que son pocos los moralistas que se muestran más lógicos y coherentes que Azor en la aplicación de sus propios principios. [592]

Además de Cayetano y Azor, Berte hace particular mención de Suárez, Busenbaum y los Salmanticenses, y no se preocupa, a lo largo de esta exposición, de disimular las simpatías que abriga por el movimiento moderno. En efecto, en cuantas ocasiones se le ofrecen no se olvida de hacer ver que la argumentación de Cayetano y sus seguidores no es eficaz, y que los mismos adversarios del *finis operantis* no consiguen deshacerse de su influjo, en la determinación del carácter servil o liberal de ciertas obras; más aún, se esforzará en descubrir en esos mismos autores algún principio o criterio, que pueda favorecer la teoría del *finis operantis*. [593] En particular, se encara con Suárez, para hacerle comprender que la *intención de lucro o salario*, no es una mera circunstancia *intencional y externa* a la obra realizada, sino que, en realidad, constituye el elemento *esencial y formal* de la misma. Más aún, Berte cree que el *finis operantis* viene a ser la concretización y traducción exacta del *provecho espiritual o corporal*, propuesto por la mayor parte de los moralistas como el elemento *formal y distintivo* de las obras serviles y liberales. Aquí radica el punto capital de las divergencias existentes entre la corriente tradicional y el movimiento moderno; para los partidarios de aquélla, la intención *lucrativa o recreativa*, en una palabra, el *finis operantis* es una circunstancia *extrínseca* a la obra; para los modernos, en cambio, constituye el elemento *formal* de la misma. [594]

---

592 El buen nombre del profesor del antiguo Colegio Romano nos obliga a adoptar esta actitud frente al jesuita P. Berte. Decimos que éste no llegó a captar la teoría de Azor, aunque reconocemos que estuvo muy cerca, porque, de lo contrario, no le habría colocado tan fácilmente entre los continuadores de Cayetano y, sobre todo, no se habría aturdido al comprobar que recurre al *finis operantis* tratándose de obras comunes ni menos le habría acusado de *falta de lógica*. También se puede advertir que Berte propone entre las *nuevas* tendencias, la opinión de que el *finis operantis* decide del carácter servil o liberal de las obras comunes, opinión cuyo origen parece atribuir a Berardi, Vermeersch y Tanquerey, siendo así que Azor la enseñaba ya a fines del siglo 16. Véase BERTE P., *Art. cit.*, pag.50s.

593 *Art. cit.*, pag.42-50.

594 «La position de Suarez est fondamentalement celle de Cajetan... Lui-même insiste sur le caractère *intentionnel* de ce «*propter lucrum*»... Or il semble précisément que cette intention n'est pas *extrinsèque à* l'oeuvre et qu'il n'y a d'oeuvre servile que là où se trouve *poursuivie cette fin maté-*

Y ¿a qué se debe este cambio de mentalidad? Berte cree que la clave de su explicación se encuentra en el poco aprecio con que miraron los antiguos el elemento formal, de donde vinieron a negarlo, y a considerar la *intención o afán de lucro* como una simple circunstancia extrínseca o como un elemento meramente intencional.

> «Mais à force d'avoir prescindé de l'élément formel, plus ou moins sous-entendu, on en est venu à le nier, à croire que la *recherche du gain*, qui en était la *traduction*, était *un élément extrinsèque*, *une intention surajoutée* propre à l'opérant et indépendante de la fin propre de l'oeuvre et c'est pourquoi on l'a rejetée. Les moralistes ne retinrent donc comme définition de l'oeuvre servile que «*oeuvre corporelle-méchanique*», normalement liée à une fin matérielle. Mais que cette liaison subsiste ou non, ils ne s'en préoccupaient pas. D'où le divorce avec l'opinion populaire qui, elle, met l'accent sur la *fin matérielle poursuivie*, l'oeuvre accomplie n'étant qu'un moyen de réaliser la fin». [595]

Berte dedica las últimas páginas de su estudio al examen del movimiento moderno, y en ellas describe brevemente los propósitos y sugerencias de los autores que lo patrocinan. [596] Está completamente de acuerdo con los iniciadores de este movimiento y, por su parte, pretende que la *intención de lucro*, es decir, el ejercicio del *propio oficio o profesión*, debe ser considerado como elemento constitutivo y formal de la obra servil. [597]

Berte está convencido de tener a su favor la opinión del pueblo

---

rielle... Il s'agit bien d'une *fin intrinsèque* qui ne peut être séparée de *l'opus servile*... Il semble que l'on touche ici à une des raisons principales de la divergence existant entre les anciens et les modernes sur cette notion d'oeuvres serviles. Pour eux, *l'argent, le salaire* n'est qu'une *ajoute extrinsèque*. Pour nous au contraire, il n'est que la *traduction de cet élément formel* qu'est la recherche d'un bien temporel, du «pour le corps»...»: *Art. cit.*, pag.47s. Véase también, *art. cit.*, pag.49s.

595 *Art. cit.*, pag.55.

596 Véase *art. cit.*, pag.50-56.

597 «Faut-il encore rejeter comme *inopérant, inutile*, l'élement *"gain" ou «distraction»*, la «*fin poursuivie*»? Ne pourrait-on donner une place, dans la détermination des oeuvres serviles, à ce qui en est peut-être l'esentiel, à savoir ce souci du temporel dont la *traduction était «agere propter lucrum»*, «*mercedis causa*» et dont la *traduction moderne serait «l'exercice du métier»*, «*l'exercice de la profession*», c'est-à-dire de ce travail de la semaine accompli en *vue du salaire ou du profit* que l'on espere en retirer»: *Art. cit.*, pag.56.

cristiano. Efectivamente, el sentimiento popular distingue el *trabajo* de la *distracción*, la ocupación *asalariada* del *pasatiempo o recreo*, y, consecuentemente, considera como ilícitas y serviles las obras y actividades *propias del oficio y profesión*, las ocupaciones que constituyen el *trabajo semanal*, realizado con miras a un *lucro o jornal*. Y es que semejantes actividades y ocupaciones suponen o engendran *cierta dependencia y servidumbre*. Por el contrario, deberían considerarse como lícitas y liberales las obras y actividades desarrolladas *desinteresadamente*, *por descanso*, *por entretenimiento*, *por afición*, *por deporte*, aunque se tratase de obras mecánicas o manuales. Y la razón es que semejantes actividades y ocupaciones no constituyen *verdaderos trabajos*, ni engendran ninguna *sujeción o servidumbre*, sino que tienden, única o principalmente, a *relajar y solazar* el cuerpo y el espíritu.[598]

Resumiendo: a) La fórmula y criterios propuestos por la doctrina tradicional, en orden a la determinación de las obras serviles y liberales, resultan ya ineptos y anticuados para una mentalidad moderna.

b) El *finis operantis*, considerado, durante algún tiempo, como elemento constitutivo de las obras serviles y liberales, fue reprobado por Cayetano y sus seguidores hasta nuestros días. Sin embargo, estos mismos moralistas se ven obligados, en diversas ocasiones, a recurrir explícita o implícitamente a dicho *finis operantis*, para determinar el carácter servil o liberal de ciertas obras.

c) El sentimiento popular está, actualmente, en desacuerdo con la doctrina tradicional, y favorece el movimiento moderno.

d) El *finis operantis*, es decir, la intención *lucrativa o distractiva*, debe considerarse como elemento constitutivo de las obras ser-

---

598 «Elle [l'opinion populaire] distingue *le travail de l'occupation distrayante: le travail*, destiné à la sustentation du corps (procurée aussi bien par la pelle que par la plume), *de l'occupation, du plaisir* destinés à son repos. Ici, point de servitude, de necessité, mais liberté de l'esprit et de corps, qui se détendent dans *les jeux, le jardinage*, les ouvrages de *broderie* et de *crochet* ou même de *couture, le bricolage, la chasse, la pêche, les voyages, la lecture, etc....* occupations qui relèvent les unes de l'esprit, les autres du corps. Là, au contraire, *dependance, asservissement* à une besogne ou à un maître, *souci obsédant*, encore que légitime, d'un profit temporel, et qui est tout aussi bien le fait du comptable, du dactylographe, du technicien, parfois même de l'artiste ou de l'écrivain, que du manoeuvre, du mécanicien ou du laboureur»: *Art. cit.*, pag.55s.

viles y liberales. La intención o afán de lucro se podría traducir, en la actualidad, por el ejercicio del *propio oficio o profesión*, por la ejecución del *trabajo de la semana, en orden a una paga o jornal*. Estas ocupaciones crean sujeción y servidumbre, en oposición a las actividades *recreativas o distractivas*.

III. Doctrina de H. Michaud y su repercusión

Sumario.—1. Doctrina de H. Michaud. — 2. Reacción contra las enseñanzas de H. Michaud. — 3. Un hermoso estudio de H. Michaud.

El movimiento moderno va ganando, claramente, consistencia y expansión. De nuevo volvemos a Francia, para oir voces nuevas, que claman y favorecen decididamente la modernización del concepto de obra servil y liberal. Trataremos de recoger las ideas y sugerencias presentadas por H. Michaud, que sigue la trayectoria trazada por *L'Ami du clergé* y *Revue du clergé fançais*, por Mahoney, MacReavy y Berte. El estudio de H. Michaud, sin ser quizá tan sugestivo como el de MacReavy, tiene, sobre éste y sobre los demás articulistas, la ventaja de ser más práctico, y de enderezar su esfuerzo a la elaboración del sistema del nuevo movimiento. Por lo demás, pocas novedades vamos a encontrar en su interesante y bien pensado estudio.[599]

1. Doctrina de H. Michaud

H. Michaud, como todos los defensores del movimiento moderno, comienza poniendo de relieve la ineptitud de la noción y de los criterios propuestos por la doctrina tradicional para definir y distinguir las obras serviles y liberales.

> «L'organisation moderne, le travail en équipes, la solidarité dans l'obligation, ont rendu *vaines les distinctions de jadis La notion du travail servil semble périmée* ». [600]

599 Véase MICHAUD H., *Les oeuvres serviles interdites le dimanche*: RevApol 62 (1936) 290-303. 462-473; IDEM, *Les oeuvres serviles interdites le dimanche (Post-scriptum)*: Rev Apol 64 (1937) 170-176.

600 *Art. cit.*: RevApol 62 (1936) 291.

De aquí procede el desacuerdo de los moralistas, al tratar de clasificar las diversas obras y actividades del cristiano en la categoría de las liberales o de las serviles, desacuerdo que crece y cambia según el tiempo y los lugares. Por otra parte, ni siquiera la noción clásica de obra servil responde a la intención del legislador, que no fue sino prohibir aquellas obras y ocupaciones, que tienden por su naturaleza a impedir la santificación del día del Señor. Más aún, todo el mundo cree que ni el término *servil* ni su contenido se ajustan a las condiciones sociales del mundo moderno.[601]

Pero el punto que molesta y duele profundamente a los partidarios del nuevo movimiento, es el que se refiere al *finis operantis*. Por eso se lamenta H. Michaud de que el sistema tradicional haya enseñado y enseñe, todavía, que ni la *intención recreativa* ni el *afán de lucro* tienen nada que ver con el carácter servil o liberal de las obras, ejecutadas en días de fiesta, enseñanza que se halla abiertamente en pugna con el sentido común de casi todos los buenos e instruídos cristianos de nuestros días.

> «La plupart des manuels enseignent encore que *le gain, la rétribution*, n'ont rien à voir avec la nature de l'oeuvre. Meme faite *gratis pro Deo*, une oeuvre materielle reste servile. Ils sont *en contradiction avec le sens commun* de bons et pieux fidèles intelligents et éclairés Si la question était posée officiellement de nos jours ils auraient *contre eux la quasi unanimité*». [602]

Fundándose en esta mentalidad del pueblo cristiano, H. Michaud cree que se puede concluir que las obras *materialmente serviles* deben considerarse como lícitas y *formalmente* liberales, siempre que se realicen *desinteresadamente, por amor al arte, por distracción, por entretenimiento, por afición*, y no constituyan un obstáculo al descanso, a la libertad y a la santificación del día del Señor. [603]

---

601 Véase *art. cit.*, pag.290s.301ss.

602 *Art. cit.*, pag.298s.

603 «Les travaux *désintéressés* sont permis *in se* lorsqu'ils ne constituent pas *un obstacle au repos, à la détente*, necessaires un jour par semaine, et surtout *à la libération de l'homme (corps et âme), à la sanctification du dimanche*. Seront donc permises des oeuvres qui sont bien *matériellement des travaux professionnels..., mais formellement des oeuvres d'art, d'éthique ou de distraction, aimées, désirées, chéries par l'auteur...*»: *Art. cit.*: RevApol 64 (1937) 173. Véase también *art. cit.*: RevApol 62 (1936) 291.

Pero no se vaya a creer que la eficacia decisiva del *finis operantis* se extienda a toda clase de obras y trabajos *materialmente serviles;* H. Michaud, siguiendo el sentir del pueblo cristiano, la extiende a todos los trabajos *menudos y ligeramente serviles*. Así, podría adoptarse, como criterio práctico para resolver muchos casos concretos, aquella fórmula gráfica y afortunada, según la cual se deberían considerar como lícitos y liberales todos aquellos *trabajos y ocupaciones que pueden realizarse en traje de fiesta.*

> «Le bon sens dit en effect... qu'une *foule de menus travaux manuels*, faits librement et au grand air, à ses heures et à ses aises, sont *une distraction, un exercice amusant, non un travail*... Une formule heureuse: *sont permis les travaux qu'on peut faire en habits du dimanche*...».[604]

Efectivamente, ¿en qué argumentos se apoyan los moralistas, para prohibir como ilícitos y serviles todos estos pequeños trabajos manuales, realizados *desinteresadamente, por pasatiempo o por afición,* siendo así que dejan pasar como lícitos y liberales los deportes, aun violentos, y tantas otras diversiones y ocupaciones, que distraen del culto divino y alejan de la iglesia mucho más que aquellas ligeras e inocentes actividades manuales?[605]

El esfuerzo principal de H. Michaud se centra y se ordena a la determinación de la noción moderna de obra servil y liberal, esfuerzo que se manifiesta en diversos intentos de definición y de clasificación de las diversas actividades en una u otra categoría.[606] Hoy día, se da el nombre de trabajo a todo ejercicio de la actividad humana. Así, el juego, el deporte, las meditaciones filosóficas y poéticas, la ascesis, la oración, etc., se llaman trabajos. Pero el pueblo no se engaña; el pueblo, con su fino instinto, sabe apreciar y distinguir todas estas actividades, y las designa con el nombre de *distracciones, entretenimientos, reflexiones, oración, etc.* En cambio, reserva y aplica el apelativo de *trabajo a las tareas habituales de la semana, al gana-pan, al trabajo normal y obligatorio, al desempeño del oficio semanal o de la propia profesion en orden a la consecución de un salario o jornal.* Estas son las actividades que merecen el nombre de *trabajo,* las que realmente *oprimen* el cuer-

604 *Art. cit.:* RevApol 62 (1936) 299.
605 *Art. cit.,* pag.300.
606 Véase *art. cit:* RevApol 62 (1936) 291s. 468s; 64 (1937) 171s.

po y el espíritu, en contraposición con las obras intelectuales, morales y religiosas, que son obras liberales y liberadoras: por éstas el hombre se dedica al servicio de Dios, por aquéllas se pone al servicio de su semejante. Esto es, finalmente, lo que prohibe la legislación civil,[607] y lo que con más razón debería prohibir la legislación eclesiástica.[608]

Y siguiendo en su empeño de reformar la doctrina tradicional y de elaborar el sistema del nuevo movimiento, H. Michaud no oculta su antipatía por los viejos términos *servil y liberal*. Ante todo, supuesto que el término *servil* es *malsonante*[609], se debe-

---

607 Más adelante, nos detendremos a examinar el contenido de la ley civil española. Permítasenos, sin embargo, transcribir lo que dice Martínez Pereiro, comentando dicha legislación: «En primer lugar, se prohibe en domingo *todo trabajo material*, es decir, aquél que supone el empleo de la actividad humana, en que predomina el ejercicio de las facultades físicas... Pero la vigente Ley de Descanso Dominical extiende la prohibición aun al *trabajo intelectual, que se haga por cuenta ajena*... Para que no haya dudas sobre el sentido de la expresión *trabajo por cuenta ajena*, la propia Ley dice que es el que se realiza *por orden de otra persona*, sin más beneficio para el que lo presta que el *sueldo o remuneración que percibe*»: Martínez Pereiro M., *Legislación sobre descanso dominical ordenada y anotada por .., Inspector General de Trabajo, Vicesecretario de la J.T.N. de A.C.E. Prólogo del Excmo. y Rvdmo. Señor Arzobispo Primado*, Madrid 1951, pag.35ss., num.6s.9.

608 «La notion du travail servil semble périmée. *Le travail accoutumé, le métier, le gagne-pain, l'exercice normal et obligé de la profession*, voilà ce qui est aujourd'hui interdit *par la loi civile*, ce qui *a fortiori* devrait l'être *par la loi religieuse*...»: Michaud H., *art. cit.*: Rev Apol 62 (1936) 291s. «Le vrai travail proprement dit est *l'exercice du métier de la semaine, accompli en vue du salaire*... C'est la conception qui devient autorisée par le *consentement presque unanime des docteurs*»: Idem, *art. cit.*: Rev Apol 64 (1937) 171 not.1.

609 Véase el texto de la nota siguiente. Véase también Marrou H. I., *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, pag.211-235. Chenu, a su vez, se expresa en los términos siguientes: «Une expression curieuse du latin médiéval vient illustrer de son *image brutale* une certaine conception de l'intelligence et de la hiérarchie des oeuvres humaines. En un temps où l'on exalte —bien et mal— la *dignité du travail et de ses métiers*, nous sommes plus sensibles à un vocabulaire où se réflechit candidement, en pleine Chrétienté médiévale, *le mépris antique pour le travail servil et pour l'ouvrier*...: Chenu M. D., *Arts "mecaniques" et oeuvres serviles*: Rev Sc Phil Theol 29 (1940) 313. Y más adelante añade: «C'est *ce même discrédit* qui, dans une autre langue, celle des théologiens, rend raison d'une expression courante chez les casuistes en train de déterminer le «travail» interdit pendant les jours consacrés au Seigneur: ce sont les *opera servilia*, qui détournent de la li-

ría reducir su uso y reservarlo a los círculos teológicos: al fin es un *término técnico* cargado de historia. En segundo lugar, el carácter servil o liberal de las obras hay que hacerlo depender ya, *esencialmente*, no de su naturaleza material, sino de la intención o *finis operantis*. Finalmente, ninguna obra *desinteresada* o hecha directamente por Dios, es decir, ninguna obra religiosa debería clasificarse entre las obras ilícitas o serviles en sí mismas.[610] De este modo, se evitaría toda esa complicada distinción de obras materiales, espirituales, serviles, liberales, comunes, etc., y se reduciría el uso o abuso de las excepciones, excusas y dispensas, especialmente cuando se trata de obras materiales, exigidas por el culto divino.[611] Sin embargo, no se venga de aquí a concluir que H. Michaud pretenda favorecer todas estas obras y actividades realizadas *desinteresadamente, por un motivo religioso, por gusto o afición y por pasatiempo o recreo;* la verdad es que recomienda la abstención de todas las obras profanas que suelen realizarse entre semana, a fin de que el cristiano pueda dedicarse más cumplidamente al servicio divino.[612]

berté d'esprit requise pour le culte: *oeuvres de serfs, de gens qui ne sont pas libres d'esprit ni de corps...*»: *Art. cit.*, pag.315. El jesuita Jorio ha señalado recientemente entre las *tendencias nuevas* que han brotado en el campo de la moral y del derecho, la de revisar algunos términos como «*opera servilia*», «*che secondo alcuni suona offesa in regime democratico*»: JORIO T., *Morale e diritto in Italia nella prima metà del secolo vigesimo* (1900-1950): ScuolCatt 80 (1952) 409.

610 «Nous avons formulé trois précisions nouvelles: 1.º Le *terme d'oeuvres serviles, scandaleux* pour les fidèles, mais *technique*, sera réservé aux seuls théologiens; 2.º Leur *qualité de serviles* dépend désormais *essentiellement*, non de la *matérialité*, mais de *l'intention*: *ex fine operantis*. 3.º Toute oeuvre *désintéressée* ou faite directement pour Dieu, donc toute oeuvre *religieuse* ne saurait être *in se défendue* le dimanche»: MICHAUD H., *Art. cit*: Rev Apol 64 (1937) 175.

611 «Au lieu donc de distinguer entre oeuvres matérielles, intellectuelles et spirituelles, serviles, libérales, privées et "forenses", et de faire rentrer les nombreux travaux matériels qu'exige le service divin dans la *catégorie permise par la porte basse de l'exception*, ou dans le *fourre-tout pêle-mêle des oeuvres communes*, nous formulerons *hardiment:* le dimanche étant le jour du Seigneur... tout ce qui a trait directement à son service, *est permis in se... In se*, parce qu'il faut tenir compte... du *scandale des faibles*, qui ne comprendraient pas, par exemple, l'intention surnaturelle de celui qui *nacerait un parterre autour d'une chapelle* un dimanche, ou qui en *achèverait les sculptures* ce jour-là, n'ayant pas d'autre de libre»: *Art. cit.*, pag.174.

612 Loc. cit.

Del nuevo plan y sistema trazado por H. Michaud surge, a poco que se reflexione, una dificultad que no conviene pasar en silencio. Efectivamente, siendo el *finis operantis* el elemento esencial de las obras serviles y liberales, y tratándose de un elemento que no se manifiesta sino mediatamente en la obra realizada, ¿cómo llegar a discernir las actividades, que constituyen un *verdadero trabajo*, de las ocupaciones, que sirven de *distracción y entretenimiento?* Esta dificultad, seria y real, no se le ha escapado a H. Michaud, quien propone, como clave de solución de los casos dudosos, el examen y consideración de la intención, del interés, del contraste, de las consecuencias sociales y familiares y de la costumbre en torno a la obra.

> «Il est interdit de travailler les dimanches et fetes d'obligation. Par *travail* on entend les *oeuvres accoutumées de la profession qu'on exerce durant la semaine*... Pour juger si certaines oeuvres qui sont *matériellement des travaux*, doivent etre classées *formellement travaux ou distractions*, il convient de considerer *l'intention, l'intéret, le contraste les conséquences familiales et sociales et la coutume*...».[613]

H. Michaud termina su estudio, presentando un esquema o cuadro sinóptico, en que aparecen las obras prohibidas y permitidas según el sistema del movimiento moderno. Este cuadro sinóptico, aun sin ser suficientemente claro y definido en algunos de sus términos, él mismo se recomienda por su simplicidad y sencillez. Por razón de su interés, como intento de sistematización, lo reproducimos textualmente:

> 1) «Il est défendu le dimanche de *travailler*, i. e. les oeuvres qui *astreignent* ou qui *abaissent*: *professionnelles, commandées, astreignantes, obstacles* à l'assistance à la messe, au repos du corps, à la paix de l'ame. *A fortiori*, les oeuvres mauvaises: servir Satan.

---

613 *Art. cit.*: RevApol 62 (1936) 468. Nos ha causado sorpresa comprobar que algunos articulistas no han leído exactamente el texto de Michaud que acabamos de citar. Así, *A. Mancini* le hace decir que el carácter servil o liberal de las obras depende... «*dell'interesse del contratto*»: MANCINI A., *Delle opere servili proibite nei giorni festivi*: Pal Cler 17 (1938) 315. Y a continuación añade: «Forse è anche necessaria *una virgola* fra *dell'interesse* e *del contratto*: Loc. cit. Otra revista italiana hace un breve resumen del artículo de Michaud, y le atribuye el mismo defecto: «*dell'interesse del contratto*», sin coma: PerfMun 13 (1938) 626-629.

2) Sont permis le dimanche *le repos, les relations familiales et sociales*, et les oeuvres qui *libèrent* l'ame et le corps: *de religion, de distraction, de détente, de charité spirituelle*. Et aussi: *de secours urgent, de necessité sociale. A fortiori*, les oeuvres directement A. M. D G.». [614]

Ahora para completar el plan del nuevo movimiento, sólo faltaría proponer una norma o criterio a que atenerse en la determinación de la materia grave y leve de las infracciones del precepto del descanso festivo. H. Michaud cree que no es tan fácil cometer pecado mortal en esta materia. Ante todo, la *vieja y cómoda norma de las dos horas de trabajo servil ya ha caducado*. Por lo demás, piensa que se cometería pecado mortal, únicamente si el trabajo se realizara por *desprecio del precepto*, o si de él se originara un *obstáculo deliberado* a la santificación del día de fiesta o, finalmente, un *serio escándalo* para los fieles cristianos. Por eso mismo cree H. Michaud que, en la predicación y en la enseñanza del catecismo, se debería insistir principalmente sobre el *precepto positivo*, es decir, sobre la santificación del día de fiesta y sobre el aspecto moral de las distracciones y pasatiempos. [615]

2. Reacción contra las enseñanzas de H. Michaud

Sumario. — A. Mancini. — A. Meunier.

Este valioso y ponderado estudio de H. Michaud no recibió en todas partes la misma benévola acogida. En Italia apareció muy pronto un breve artículo, cuyo autor se opone decididamente al movimiento moderno y, más directamente, a las sugerencias y pretensiones de H. Michaud. [616]

614 MICHAUD H., *Art. cit.*: RevApol 64 (1937) 175s.

615 «Soulignons les conclusions *si pertinentes* du P. Brouillard: Le péché contre le repos du dimanche est en fait, actuellement, très difficile à saisir: *l'ancienne règle, si commode à formuler, des deux heures de travail servile qui constituent la faute grave..., (est périmée). Le péché grave*, à notre sens, n'existera que s'il y a *mépris du commandement ou obstacle délibéré* à la sanctification du dimanche, ou encore *scandale serieux*... Dans la prédication et l'enseignement de la doctrine, l'insistance devra porter surtout *sur la sanctification du dimanche et sur le caractère moral des distractions*...»: *Art. cit.*, pag. 174s.

616 Véase MANCINI A., *Delle opere servili proibite nei giorni festivi*: Pal Cler 17 (1938) 315-319. Mancini se refiere, en este breve artículo, a un estudio aparecido en Revue Apologétique, sin dar a conocer el nombre del

A. Mancini

Ante todo, no podemos menos de significar la sorpresa que nos han causado algunas afirmaciones de A. Mancini, por las que se revela no muy bien informado sobre el movimiento moderno ni sobre los teólogos que lo patrocinan. Efectivamente, parece haberse enterado de la existencia de este movimiento por las alusiones que a él hace H. Michaud en su ponderado estudio; por eso Mancini no se decide a dar fe a tales alusiones, y llega a admitir la sospecha de que el mencionado articulista (H. Michaud) *se ha pluralizado a sí mismo*. Mancini, pues, —le confiesa paladinamente— ignora quiénes son los teólogos que patrocinan el nuevo movimiento; pero sabe con absoluta certeza que, si realmente existen, *están equivocados*.[617]

Y están equivocados, sencillamente, porque no hay razón que justifique las pretensiones e innovaciones de este movimiento. Además, no se debe olvidar que nos hallamos ante un *ius conditum et scriptum* y no ante un *ius condendum et consuetudinarium*. Por lo demás, el estudio histórico sobre la noción y contenido del *opus servile* y *liberale* puede, ciertamente, ayudar a interpretar y encuadrar la *ley escrita, ma non bisogna esagerare la portata*. Idéntica actitud hay que adoptar ante el sentir del pueblo cristiano. Por consiguiente, mientras no llegue la reforma jurídica, que anhelan y proponen los partidarios del movimiento moderno, no se deben cambiar, sustancialmente, los términos fundamentales ni el contenido de la ley.[618]

---

autor ni el volumen o año de la revista; pero no nos cabe la menor duda de que se trata del estudio de Michaud.

617 «Egli [Michaud] ascrive tale opinione ai teologi moderni. Quali però siano questi TT. *noi non sappiamo; certo che sarebbero nel falso;* ma noi crediamo che l'Articolista, che sarà un Teologo Moralista, *abbia solo pluralizzato se stesso...*»: *Art. cit.*, pag.318. Y poco más adelante añade: «...dobbiamo di nuovo dire che *noi ignoriamo a quali AA. egli* [Michaud] *accenni...*»: Loc. cit. Tiene quizá razón Mancini, al sospechar que H. Michaud no es un titulado Teólogo Canonista; pero lo cierto es que sus ideas, a la vuelta de muy pocos años, vendrán a ser recogidas y patrocinadas substancialmente por su homónimo y decano de la Facultad de Derecho Canónico de Lión, M. Michaud.

618 «...Non possiamo tuttavia lasciare di notare come da tutto quello che abbiam detto riesca *giustificata la legge della Chiesa*, e invece appariscano *ben ingiustificate le innovazioni* che si vorrebbero introdotte in essa»: *Art. cit.*, pag.319. Véanse también las páginas 315s.

Esta actitud equivocada de algunos teólogos modernos nace —según Mancini— de que no distinguen convenientemente, ni conceden el debido valor al *fin de la ley y su ideal y a la sustancia de la misma, determinada e impuesta por el mismo legislador*.[619]

Mancini, pues, se opone decididamente a las pretensiones del movimiento moderno, porque las considera injustificadas y, sobre todo, porque cree que la *ley escrita* rechaza, necesariamente, las innovaciones, que proponen los partidarios de dicho movimiento. Sin embargo, Mancini se muestra bastante amplio y comprensivo dentro de la doctrina tradicional.[620]

A. Meunier

Una actitud muy semejante a la de Mancini fue adoptada, casi contemporáneamente, por Meunier ante el movimiento moderno, si bien no se muestra tan intolerante como aquél. Meunier mira, hasta cierto punto, con simpatía la revisión y acomodación de la doctrina tradicional sobre la obra servil, pero no se atreve a suscribir, plenamente, la actitud de H. Michaud y MacReavy. Así, con mucha prudencia, escoge para sí una postura moderada muy semejante a la que adoptó recientemente E. Jombart.[621]

Meunier no desconoce las enseñanzas de la historia sobre esta cuestión.[622] Por eso, fundándose en esas enseñanzas y en el origen mismo del descanso dominical, cree que el precepto de abtenerse de las obras serviles debe estudiarse e interpretarse, a la luz del precepto positivo hacia el cual está ordenado, y en el cual encuentra su principal fundamento.

> «Le précept de l'abstention du travail le dimanche, doit se comprendre *à la lumière du devoir positif de sanctification*, dont il dépend...».[623]

Por otra parte, tampoco se debe perder de vista que la Iglesia, al imponer la abstención de las obras serviles, se propuso también

---

619 *Art. cit.*, pag.316.

620 Véase *art. cit.*, pag.316ss.

621 Véase MEUNIER A., *La sanctification du dimanche:* RevEcclLieg 30 (1938-1939) 77-91.

622 Véase *art cit.*, especialmente pag.83s.

623 *Art. cit.*, pag.81.

crear *cierta atmósfera de expansión y de alegría*, cual corresponde al día del Señor.[624]

Por lo demás, Meunier reconoce, sinceramente la dificultad de formular una definición, que responda al concepto de obra servil y liberal. De aquí que los manuales modernos de moral se contenten, ordinariamente, con una definición más o menos vaga e imprecisa, que ciertamente no es suficiente por sí sola para recoger y discernir todas las obras serviles y liberales.[625]

El movimiento moderno mira, principalmente, a resolver estas dificultades; pero en él pueden apreciarse dos tendencias o corrientes principales: una, *moderada*, fundamentalmente conforme con la doctrina tradicional, y otra, *extremista y radical*, que tiende a elaborar e implantar un sistema *enteramente nuevo* en torno al concepto de obra servil y liberal. Esta tendencia extremista ofrece no pocas sugerencias interesantes, y su orientación está más en conformidad que la doctrina tradicional con respecto al origen y al espíritu del descanso dominical. Pero se trata nada más que de simples sugerencias, ya que ni siquiera los partidarios de este movimiento están acordes sobre el criterio que se debe adoptar en la determinación de las obras serviles y liberales. Por consiguiente —concluye Meunier— en el actual estado de cosas sería *temerario* apartarse de las enseñanzas y criterios del sistema tradicional.[626]

Meunier, pues, aunque reconoce los buenos y sanos deseos que animan a los partidarios del nuevo movimiento, no cree prudente ni oportuno abandonar las enseñanzas tradicionales. Por lo demás, su plan —según lo hemos indicado anteriormente— es muy semejante al que propusieron y adoptaron, algunos años antes, Jombart y Hosten. Efectivamente, las pequeñas ocupaciones manuales, desarrolladas *a modo de pasatiempo o recreo*, no deben considerarse como ilícitas y serviles, sino más bien como lícitas y liberales. Pero esta innovación no debe extenderse, en modo alguno, a las actividades y ocupaciones, notablemente pesadas o francamente serviles.[627]

---

624 «Mais en outre, par la loi du repos, l'Église se propose de créer *une atmosphère de détente, de joie*, qui convient au Jour du Seigneur, et qui est nécessaire pour que la masse des hommes puissent se dégager des préoccupations matérielles et songer à leur âme...»: *Art. cit.*, pag.84.

625 *Art.cit.*, pag.85s.

626 *Art. cit.*, pag.91 N.B.

627 *Art. cit.*, pag.88.

Y no se objete a esta ligera innovación que ya hay otros muchos medios liberales a que recurrir, para evitar la ociosidad y tomar una honesta recreación, porque no parece justa ni razonable la actitud que se ha observado con respecto a estas ligeras ocupaciones manuales. Efectivamente, una rápida y somera mirada a la realidad basta para convencerse de que, mientras que los moralistas se resisten tenazmente a permitir esas honestas e inocentes ocupaciones manuales, se muestran poco equitativos al permitir otras actividades y ocupaciones, quizá no tan manuales, pero ciertamente menos honestas e inocentes. La concesión de estas ligeras obras manuales, sea que ellas se ordenen a *evitar la ociosidad*, sea que se realicen *por pasatiempo o recreo*, se debe reconocer y admitir siempre, si no como *algo normal*, al menos como *un mal menor*.[628]

3. Un hermoso estudio de M. Michaud

En 1947, se celebró en Lión el Segundo Congreso de Liturgia y Pastoral con intervención de relevantes figuras de ambos cleros. Los estudios giraron en torno a *Le jour du Seigneur*, y los principales de dichos estudios fueron recogidos y publicados, al año siguiente, en un mismo volumen.[629] Por el momento, nos interesa únicamente el hermoso trabajo del canónigo M. Michaud, a quien no hay que identificar con el H. Michaud, a quien ya conocemos.[630] El canónigo M. Michaud sale, decididamente, en favor de las enseñanzas propuestas por su homónimo. Por lo demás, las ideas de ambos son substancialmente las mismas, si bien el estudio del canónigo reviste un matiz algo más jurídico y moderado.

Ante todo, nos place constatar que el pensamiento de M. Michaud con respecto al canon 1248 no coincide con el de Jombart y Mancini. Efectivamente, el concepto de obra servil y liberal no es

---

623 *Art. cit.*, pag.88s.

629 Este volumen lleva por título *Le jour du Seigneur... Lyon 17-22 Septembre* 1947, Paris 1948. El artículo de M Michaud, del que nos vamos a ocupar aquí, lleva por título *Les oeuvres serviles* y se extiende de la página 199 a la 239.

630 Aunque Delhaye identifica a ambos autores, sabemos con seguridad que H. Michaud y M. Michaud son dos sacerdotes y escritores distintos: Véase DELHAYE PH., *Le repos dominical*: AmClerg 68 (1958) 234.

fijo y estático. Por eso invita M. Michaud, respetuosamente, a los moralistas a fijar su atención en el sentir del pueblo cristiano y en la intención o *finis operantis*, al determinar el carácter servil o liberal de las obras ejecutadas en días de fiesta. Y los moralistas no tienen qué temer siguiendo esta invitación, puesto que, en el mencionado canon 1248, la Iglesia ha dejado *deliberadamente* sin determinar el concepto de obra servil y liberal, y, nunca, a lo largo de la historia, ha resuelto si la intención de lucro o salario, es decir, el *finis operantis*, debe reconocerse o no como elemento constitutivo de dichas obras. Por esta parte, pues, el moralista es libre de adoptar y seguir cualquiera de las dos opiniones.

> «On invite donc respectueusement les moralistes à etre beaucoup plus sensibles au *jugement populaire*, qu'ils ne paraissent l'avoir été depuis trois siècles. Plusieurs... —par des voies détournées— réintroduisent *l' intention et le profit* dans la qualification de l'oeuvre servile. *On souhaite qu'ils le fassent d'une manière ouverte.* Ils seront dans une *voie sure*, appuyés par une *tradition suffisante*, par la *coutume actuelle*, par le *changement survenu dans l'état social de l'ère industrielle*, et, enfin, par le *silence de l'Eglise. Car, la question est libre.* Dans le canon 1248, l'Eglise a *volontairement* laissé la solution *dans l'indéterminé.* Elle n'a pas dit si *le salaire ou le profit* intervenaient, ou non, dans la détermination de l'oeuvre servile».[631]

Se ha dicho, con demasiada frecuencia, que obra servil es aquélla en que el cuerpo tiene más parte que el espíritu. Pero es necesario no olvidar que, en todo trabajo intelectual, interviene el cuerpo, y muchas veces éste se ejercita más en los ejercicios del espíritu que en las faenas del campo. Es, pues, vana e ilusoria la línea de demarcación, trazada entre las obras corporales y espirituales o liberales.[632] Ya, en el pasado, se advirtió esta dificul-

---

631 MICHAUD M., *Les oeuvres serviles*: *Le jour du Seigneur*, pag.234.

632 «Nous avons appris, dans notre enfance: *On entend par oeuvres serviles celles où le corps a plus de part que l'esprit.* Il serait curieux de rechercher à quelle époque s'est introduite une telle définition. Elle ne doit pas remonter bien haut dans le passé, car *elle repose sur une distinction toute cartésienne qui n'est guère conforme au concept du "composé humain"* des grands scolastiques... *Il n'existe pas de travail intellectuel sans travail du corps*, et souvent le corps s'use davantage dans les travaux de l'esprit que dans les travaux des champs..., mais la recherche d'une *ligne de démarcation*

tad, y por eso se recurría al dictamen de la costumbre; pero hoy, con la aparición de tantas y tan variadas actividades, se viene a concluir que es imposible formular una definición propia y precisa de obra servil y liberal, porque el concepto filosófico está completamente gastado, y no se acomoda a las exigencias de nuestros tiempos.

> «Dans le passé, c'était souvent chose embarrassante, et force était bien —pour certains travaux— de s'en rapporter à la coutume. Que dire aujourd'hui, en présence des multiples et nouvelles activités très complexes et de l'introduction de machines que le travailleur se borne à surveiller? Il y a un fait qui parait décisif: *C'est l'impossibilité de definir «l'oeuvre servile en soi». Je le répète, on s'était essayé à ramener le concept «historique» d'oeuvre servile à un concept philosophique.* Sans méconnaitre les résultats de cet effort, on peut estimer que l'analyse de l'oeuvre servile a donné tout ce qu'il était permis d'en attendre et que c'est dans d'autres voies qu'il convient de pousser la recherche. *Il faut revenir au «concept historique»*...[633]

Por eso, no pocos moralistas contemporáneos son de parecer que muchas de las variadas formas de trabajo, que han aparecido modernamente, merced a la industrialización y evolución social, no caben dentro de los viejos moldes de obras serviles y liberales. [634]

Para llegar a un concepto exacto de obra servil y liberal, el moralista debería esforzarse por captar la *costumbre viva* del pueblo cristiano. Y decimos *costumbre viva,* porque quizá no se ha atendido suficientemente a esta delicada tarea, y porque no puede considerarse como *viva* la costumbre, transmitida *piadosamente* e impuesta *artificialmente,* aun por los mismos manuales de moral. También habría que atender, cuidadosamente, al *alma o fin del precepto,* elemento que quizá se ha descuidado en el pasado, y que, por lo demás, proyecta tanta luz sobre el mismo precepto. [635] Fi-

---

du corps et de l'esprit, dans l'action, est *vaine, car elle n'existe pas.* A proprement parler, *une définiton de l'oeuvre servile —j'entends une vraie définition— est impossible*»: *Art. cit.,* pag. 211.

633 *Art. cit.,* pag.231s.

634 *Art. cit.,* pag.217s.

635 «*Moralistes et casuistes ont, dans l'application de la loi, un rôle prépondérant... Ce théologien ne se substitue pas à l'Eglise.* Ce n'est pas lui qui a fait la loi. Il interprète la coutume, et c'est *le côté le plus délicat de son rôle.* Car, il faut le dire; il y a coutume et coutume. Il y a la coutume

nalmente, habría que reconocer que la ley del descanso dominical es una ley meramente eclesiástica. [636]

Supuestos ya estos principios, M. Michaud propone algunas sugerencias y conclusiones interesantes. En primer lugar, se debe estimar como una regla de oro, valedera en todo tiempo, aquella sentencia del Divino Maestro: *no se ha hecho el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre*. Es decir, que, frente a intereses superiores, cede siempre la ley del descanso. [637] Y, dando un paso más, trata de fijar el criterio que se podría emplear, para determinar las obras serviles y liberales. M. Michaud presenta una doble vía: la primera, más en consonancia con la doctrina tradicional, consistiría en clasificar las diversas acciones humanas en *trabajos pesados, obras comunes y obras liberales;* la segunda más propia del movimiento moderno, consistiría en declarar ilícitas y serviles todas las obras y actividades, que no estén autorizadas *por la necesidad o por la costumbre*. M. Michaud prefiere esta segunda vía o criterio, ya que la primera, aun ofreciendo un cierto valor de comodidad, no responde a las exigencias, ni del *concepto moderno* del trabajo, ni del *fin del precepto*, ni de la *noción histórica* de obra servil. [638]

Y, atendiendo más concretamente al alma o fin del precepto, M. Michaud advierte que *la preocupación y el afán de lucro y dinero* son quizá los principales obstáculos que se oponen al *fin de la ley*, y, por lo mismo, los trabajos *asalariados* y los ejecutados *por oficio o profesión* constituyen, en nuestros días, o deberían constituir, el verdadero trabajo ilícito y servil. No se puede, pues, prescindir del *finis operantis*, si se quiere atender al *finis praecepti*, en la determinación del carácter servil o liberal de las obras y actividades humanas. A esta misma conclusión se llega, examinando la *costumbre o estimación* del pueblo cristiano. Efectiva-

---

«*vivante*», et la coutume «*livresque*», celle que trop souvent se sont pieusement transmise les manuels, veritables citernes, qui ne laissent rien perdre. La coutume ne prend-elle pas alors un *caractère artificiel et même figé?* Finalement, le moraliste devra se référer à *l'âme du précepte*, toujours sous-jacente, toujours en filigrane dans sa recherche. Dans le passé, l'a-t-il toujours fait? et d'une manière suffisante? *Il est permis parfois d'en douter*»: *Art. cit.*, pag. 212s.

636 *Art. cit.*, pag. 218.

637 *Art. cit.*, pag. 230s.

638 *Art. cit.*, pag. 231

mente, a pesar de no coincidir con la doctrina de los manuales de moral, los buenos cristianos, adelantándose a los moralistas, piensan que el trabajo liberal *profesional*, ejecutado con miras al *lucro o ganancia*, es contrario al espíritu de la ley; en cambio, no ponen en duda que un trabajo físico *moderado*, desarrollado *por afición o por pasatiempo y recreo*, no constituye un verdadero trabajo servil, sino más bien un entretenimiento y un deporte. [639] A esto hay que añadir que los moralistas no han sido quizá tan opuestos, como se ha creído, a la admisión de esas circunstancias en la determinación del carácter servil o liberal de las obras, [640] y que la mayor parte de los fieles las considera como elementos decisivos o imprescindibles, aunque se someten, ciertamente con disgusto, a la doctrina tradicional. [641]

---

639 «Il semble plus efficace de confronter, d'abord, le travailleur et son oeuvre avec la *fin de la loi*. Le repos du dimanche est un *moyen* pour une fin plus haute. L'Église a voulu supprimer les obstacles empêchant ce jour d'être le «*jour sacré*», le «*jour du Seigneur*»... *Quels sont les obstacles?* Léon XIII répond: les labeurs et les soucis de la vie quotidienne. Les mots sont pesés: «*coniuncta cum religione, quies sevocat hominem a laboribus negotiisque vitae quotidianae*»... Or, n'y a-t-il pas *une analogie assez étroite entre le serf d'autrefois et le salarié d'aujourd'hui?*... En second lieu, il faut confronter le travail de l'homme avec la *coutume chrétienne*. L'Église a une conception *sociale* de la religion. Elle ne peut, ni elle ne veut, se limiter au plan *individuel. En cela, l'Église est «peuple»*... Il est des moralistes, un peu, comme des grammairiens: ils enregistren le *bon usage*, ils ne le font pas, sinon indirectement. Il ne faut donc pas étonner *s'ils paraissent parfois être en retard sur l'opinion chrétienne, s'ils semblent durs d'oreille*. Les bons fidèles n'ont pas attendu nos manuels *pour juger, d'un instinct très sûr, que le travail professionnel accompli le dimanche, pour un profit, n'était pas dans l'esprit de la loi*. Et à l'inverse, ils n'hésitaient pas à penser qu'*un travail physique modéré n'est plus un travail défendu* quand il est fait dans un *cessein de récréation et de delassement. C'est, assurément, un «sport»...*»: Art. cit., pag. 232s.

640 *Art. cit.*, pag. 214s.

641 «J'ai voulu connaître —sans dire à l'avance la doctrine que nous nommerons *officielle*— l'opinion des fidèles... Sur une centaine de réponses, écrites ou orales, l'écrasante majorité estime qu'avant de défendre un *travail manuel*, il faut examiner *l'intention et le gain*. Si ce travail est *accompli pour se détendre*, on le permettrait volontiers, dans des *limites modérées*. Si, au contraire, le *salaire intervient*, même l'oeuvre libérale est considérée comme *travail défendu*. Ainsi, l'opinion considère *plus l'intention du travail et le salaire, que la nature du travail accompli*. Je demande si *cet instinct populaire ne rejoint pas l'intention de l'Eglise*, aux origines, lorsqu'elle a

Es, pues, innegable que el canónigo M. Michaud trata de introducir *la preocupación y afán de lucro, el oficio y la profesión,* en una palabra, el *finis operantis,* entre los elementos determinantes del carácter servil o liberal de las obras, ejecutadas en días de fiesta; pero no se puede poner en duda que la eficacia que atribuye a esas circunstancias no es universal, ya que no se extiende a los trabajos pesados y gravemente serviles. Por otra parte, tampoco se podrían prohibir como ilícitos y serviles los trabajos *puramente intelectuales,* aunque se realizasen *por encargo u oficio o en vista de un lucro o recompensa;* pero, eso sí, sería muy *recomendable* que se evitaran, en homenaje al día del Señor. [642] Efectivamente, la tradición que los permite es demasiado fuerte y arraigada, como para considerarlos ilícitos y serviles, sin una intervención de la Iglesia. Además, con la prohibición de los trabajos *intelectuales de oficio* se caería, seguramente, en indeseables distinciones rabínicas. [643]

Finalmente, ante casos complejos o dudosos, es decir, en presencia de casos que no pueden solucionarse fácilmente mediante el criterio que M. Michaud acaba de proponer, se recomienda que los moralistas recurran a la *costumbre viva* del pueblo cristiano y, en particular, que tomen seriamente en consideración la realidad de la vida obrera.

---

instituí le repos dominical. Certes, ces hommes et ces femmes, qui tous sont des travailleurs, *s'inclinent* devant les solutions présentées comme étant celles de la *théologie reçue,* mais ils en éprouvent *quelque étonnement et même quelque malaisse...*»: *Art. cit.,* pag. 216s.

642 Esta recomendación del canónigo Michaud fué recogida entre las conclusiones del Congreso «Nous demandons qu'*au titre de conseil et non de precepte,* les travaux *professionnels reputés intellectuels* soint évités le dimanche»: *Conclusions du Congrès de Lyon: Le jour du Seigneur,* pag. 376.

643 MICHAUD M., *Art. cit.,* pag. 235s: «La défense absolue des *gros travaux agricoles ou mécaniques* ne serait être remise en question. . Le problème se pose pour les travaux *à la fois professionnels et dénommés «purement intellectuels»,* par convention de langage. Ces travaux, accomplis *pour un salaire... ou pour un profit..., ne paraissent pas pouvoir être défendus,* comme certains théologiens l'ont proposé. La tradition, qui les permet, est trop forte pour qu'on puisse faire un tête-a-queue complet *sans que l'Église se prononce. Or, elle ne s'est pas prononcée.* Et second argument, qui paraît non moins décisif: Interdire, sous peine de péché, *l'oeuvre professionnelle,* reputée *strictement intellectuelle,* serait nous jeter dans les *chicanes d'un neo-talmudisme* que nous répudions totalement. Comment distinguer le travail de la simple réflexion?... *Mais autre chose est le précepte, autre chose le conseil.* Insistons, plus que par le passé... *sur l'esprit de la loi...*».

> «Quant aux oeuvres serviles interdites par l'Eglise, nous formulons le voeu que les moralistes consultent le plus possible la *coutume vivante* et qu'ils tiennent compte avec grand soin des *réalités de la vie ouvrière* en ce qui concerne les *occupations de détente*». [644]

Y es que la doctrina tradicional, al prohibir en general todas las obras *manuales*, ha coartado excesivamente el campo de las distracciones y recreos más propios de la clase obrera, ya que es perfectamente natural y comprensible que los obreros encuentren sus mejores entretenimientos en obras y ocupaciones *manuales*, tomadas por *deporte o afición*. Idéntica actitud habría que adoptar ante *no pocos ligeros trabajos femeninos*, que no constituyen el *propio oficio o profesión*, sino que se realizan más bien *por gusto y entretenimiento*. Es verdad que esta norma podría dar pie a que la madre de familia abusase, dedicando el día del Señor a ciertos trabajos domésticos, pero también hay que reconocer que, ordinariamente, existe suficiente causa excusante para su ejecución. [645]

A los moralistas corresponde ajustar y conformar los casos concretos con la ley, atendiendo a las circunstancias y evitando las soluciones demasiado abstractas y universales; pero M. Michaud cree que los moralistas modernos se han portado, en esta cuestión, con *excesiva timidez y reserva*.

> «Le casuiste, lui, recevant la loi, s'efforcera d'y ajuster les cas concrets. Il ne construira pas une «*casuistique en cage*», je veux dire, *arbitraire ou trop autonome*. Il évitera

---

644 *Conclusions du Congrès de Lyon: Le jour du Seigneur*, pag. 375s. Esta recomendación, dirigida a los moralistas, constituye una de las conclusiones, a que condujo el ponderado estudio de M. MICHAUD: *Art. cit*, pag. 236.

645 «*Pour les cas douteux*..., que les moralistes veuillent bien consulter de plus près la *coutume vivante;* qu'ils soient notamment plus au fait *des réalités de la vie ouvrière*. Ici j'inclinerais beaucoup à défendre les *travaux professionnels*, et, en revanche, à permettre les *travaux modérés de distraction*, ce que le monde ouvrier appelle *bricoler*. C'est sa façon à lui de se détendre du travail d'usine... Il faut comprendre... Vivons-nous sous Louis XIV ou en 1947? De même, les *travaux légers féminins* —pourvu, bien entendu, qu'ils ne soient pas *l'exercice de la profession*— devraient être permis... La nécessité suffit d'ordinaire à le justifier... Je le sais, le problème n'est pas aisé pour la mère de famille, dans la classe ouvrière. Si elle travaille en usine, son dimanche risque d'être employé à des travaux *de ménage et de couture* qui ne seront pas la detente souhaitée»: *Art. cit.*, pag. 236s.

le péril des *solutions «élégantes», du cas «en soi»*. En un mot, peut-etre y a-t-il eu, autrefois, quelques excès. Mais cela n'est guère de notre temps. *On peut estimer, en effect, sans témérité, qu'aujourd' hui, moralistes et casuistes —du moins en notre matière— font plutot preuve de timidité.* [646]

. Aparte las numerosas y acertadas sugerencias que propone M. Michaud en su interesante estudio, se puede decir que el plan por él trazado, aun no perfectamente definido, viene a constituir la ampliación y modernización del que propuso el jesuíta Juan Azor, ya en el siglo 16. Por lo demás, si se compara el estudio del canónigo M. Michaud con el de su homónimo H. Michaud, no se llega a descubrir entre ambos divergencias notables, especialmente si se atiende a sus aplicaciones prácticas. En el terreno de los principios, se puede advertir que H. Michaud atribuye al *finis operantis, al oficio y a la propia profesión* un influjo de mayor extensión y eficacia; en cambio, M. Michaud insiste con mayor ahinco en la *costumbre de los cristianos* y en el *alma o fin del precepto*. Pero quizá estas divergencias son más aparentes que reales, ya que el mismo M. Michaud reconoce que el *finis operantis, el oficio, etc.*, influyen considerablemente en el fin del precepto y en la formación de la costumbre.

IV. El movimiento moderno en Holanda

Sumario.—1. Doctrina de J. A. De Goeij.—2. Reacción de J. J. Loeff contra las enseñanzas de J. A. De Goeij. — 3. Puntualización de las enseñanzas de J. A. De Goeij. — 4. En apoyo de la posición de De Goeij: N Appel.

Las ideas del movimiento moderno, no sólo van ganando consistencia, al ser propugnadas por nuevos autores, sino que también van ganando terreno, al extenderse y divulgarse por nuevas regiones. Las páginas siguientes las dedicaremos a describir la acogida dispensada en Holanda al movimiento moderno. También en Holanda encontraremos quienes crean que la tendencia moderna es inaceptable, por oponerse directamente al canon 1248. Efectivamente, el año 1940 publicó J. A. De Goeij un estudio encuadrado dentro del movimiento moderno, que dió pie, para que J. J. Loeff

646 *Art. cit.*, pag. 213

reaccionase, sosteniendo que la doctrina de dicho movimiento está abiertamente en pugna con el Derecho Canónico. [647]

1. Doctrina de J. A. De Goeij

El estudio de De Goeij, sin ser tan atrevido y valiente como el del *Professeur de Grand Séminaire* o el de H. Michaud, merece contarse entre los que abogan por la reforma y acomodación de la doctrina tradicional y, especialmente, de la noción de obra servil y liberal. Por lo demás, De Goeij considera exagerada la doctrina —que él cree encontrar en algunos partidarios del movimiento moderno— [648] según la cual todas las obras y actividades, realizadas con *intención o afán de lucro*, serían siempre ilícitas y serviles, y, por el contrario, todas las obras y ocupaciones, ejercitadas *por afición o por pasatiempo*, serían siempre lícitas y liberales. Esta tesis no se puede, en manera alguna, admitir ni enseñar, si no se recorta, y se le aplican algunas considerables limitaciones. Efectivamente, los trabajos y ocupaciones liberales, aunque se ejerciten *por oficio o con afán de lucro*, no pierden generalmente su carácter liberal; correlativamente, existen algunos trabajos y actividades serviles que, aunque se desarrollen *por pasatiempo o por afición*, retienen todavía el carácter de obras ilícitas y serviles. [649]

El sistema del movimiento moderno resulta, pues, exagerado e inaceptable, si sus teólogos pretenden que el *finis operantis* sea el criterio *único y exclusivo*, para determinar el carácter servil o liberal de todas las obras ejecutadas en día de fiesta. [650] Sin em-

---

647 Véase De Goeij J. A., *Zondagsrust:* NedKathStem 40 (1940) 289-299; Idem, *Zondagsrust:* StudCath 17 (1941) 345-354; Loeif J. J., *De Zondagsrust:* StudCath 17 (1941) 145-160; Idem, *Ons standpunt:* StudCath 17 (1941) pag. 354s.

648 Entre los partidarios del movimiento moderno no conocemos ninguno que propugne la tesis extremista a que se refiere De Goeij, si bien tenemos que reconocer que algunos de ellos, a veces, emplean expresiones, que explican el juicio que De Goeij se ha formado del movimiento moderno. Por eso, cuando De Goeij censura en su estudio el movimiento moderno, sus censuras deben atribuirse solamente a las *exageraciones* que él cree descubrir en algunos defensores del mismo movimiento.

649 De Goeij J. A., *Zondagsrust:* NedKathStem 40 (1940) 290. 293.

650 «Het voorafgaande diende als bewijs, dat het *finis operantis* bij de beoordeling van het *opus servile* geenszins verwaarloosd mag worden. De

bargo, el mismo De Goeij reconoce que el *finis operantis* se muestra como una cualidad o elemento *esencial*, cuando se trata de determinar el concepto del *operari serviliter*, si bien constituye una circunstancia *accidental* del *operari* en su acepción ordinaria. [651]

Al examinar la exposición de De Goeij se tropieza con una idea que le caracteriza y distingue de la mayor parte de los modernos moralistas que le han precedido. Efectivamente, los promotores del movimiento moderno prescinden, casi absolutamente, del *aspecto jurídico* en la elaboración de su plan, unos, porque creen, quizá instintivamente, que el Código de Derecho Canónico les es favorable, otros, porque creen que sus enseñanzas no se acomodan ni se rigen según los principios de la legislación vigente. Todos ellos, en general, tienden a elaborar y formular un nuevo plan, que se acomodaría mejor a las circunstancias y exigencias de los tiempos actuales, y que convendría lo adoptase el Código, supuesto que fuese realmente contrario. Y es que este plan, si no es realmente el que contiene el Código de Derecho Canónico, debería ser, seguramente, el que se prescribiese en la actualidad.

En cambio, la reforma y acomodación que patrocina De Goeij, es, no sólo *teológica y socialmente aceptable*, sino también *jurídicamente legal*, ya que se basa en los mismos principios del Derecho Canónico. Ante todo, hay que admitir que la Iglesia nunca ha propuesto, auténtica y oficialmente, la noción teológica o jurídica de obra servil y liberal; por consiguiente, el canon 1248, que impone la abstención de las obras serviles, debe interpretarse a la luz de los principios ordinarios de interpretación: en primer término, *el fin de la ley;* en segundo lugar, puesto que se trata de un derecho consuetudinario, *la costumbre y estimación común;* y, finalmente, *la opinión de los teólogos*. Ahora bien, siendo así que nuestro problema recae sobre una materia de derecho consuetudinario, es obligado considerar como principio *princeps* la costumbre y la estima-

---

nieuwere opvatting gaat echter te ver, als zij het *finis operantis* tot het *enige criterium* proclameert. Immer, zoals boven reeds werd vermeld, niet alles wat op Zondag verricht wordt *om geld* te verdienen, is verboden, noch ook alles, wat men voor zijn genoegen op Zondag verricht, is geoorloofd»: *Art. cit.*, pag. 296s.

651 «Men zou ook kunnen zeggen: al is de bedoeling waarmee men werkt, *accidenteel* ten opzichte van het *operari in het algemeen genomen*, indien men het *begrip operari serviliter* wil omschrijven, dan duidt het *finis operantis* een *essentiele eigenschap* aan»: *Art. cit.*, pag. 291.

ción común. [652] Por otra parte, no se puede negar que la intención o *finis operantis* ejerce un influjo preponderante sobre la estimación común.

> «De *aestimatio communis* hecht echter een *zeer grote betekenis aan de bedoeling*, waarmee een werk geschiedt, zelfs zo, dat de gewone Christen zich ergert als hij een z. g. *opus liberale voor geld* op Zondag ziet geschieden. Een eeuwenlange catechese is niet in staat gebleken, de opvatting van de mensen op dit punt te veranderen». [653]

Por consiguiente, no se puede, en manera alguna, prescindir del *finis operantis*, al determinar el carácter servil o liberal de las obras, ejecutadas en día de fiesta. Además, tampoco se puede decir que semejante tesis sea opuesta a las enseñanzas de los teólogos, porque, no sólo fué algún tiempo aceptada comúnmente, sino que los mismos modernos manuales de moral la van recogiendo paulatinamente. Más aún, los mismos teólogos que, en teoría y en principio, rechazan enérgicamente la eficacia del *finis operantis*, recurren a él en la solución de no pocos casos prácticos. [654]

Finalmente,no se puede extender, ilimitadamente, el influjo del *finis operantis* a toda clase de obras serviles y liberales, porque no lo exige, ni la opinión general de los teólogos, ni la costumbre y estimación común de los fieles cristianos, ni tampoco el *alma o fin de la ley*. [655]

2. Reacción de J. J. Loeff contra las enseñanzas de J. A. De Goeij

Este estudio, prudente y moderado dentro del movimiento moderno, en que De Goeij no ha conseguido exponer claramente sus ideas y determinar con precisión los elementos constitutivos de las obras serviles y liberales, dió pie para un estudio más jurídico, en que J. J. Loeff reacciona decididamente, y expone su pensamien-

---

652 *Art. cit.*, pag. 294s.

653 *Art. cit.*, pag. 294.

654 «Tenslotte, deze opvatting is *niet nieuw:* ze heeft gedurende vele eeuwen haar voorvechters gehad en werd in practische gevallen meermalen toegepast door degenen, die haar theoretisch verwierpen»: *Art. cit.*, pag. 291. Véase también *art. cit.*, pag. 295s.

655 *Art. cit.*, pag. 297s.

to sobre la misma materia, no muy en consonancia con la doctrina expuesta por De Goeij. [656]

En su estudio, Loeff se propone juzgar la doctrina de De Goeij, según los principios del Código de Derecho Canónico, y ver en qué medida se podrían aceptar y aplicar sus conclusiones en la solución de los casos concretos y ordinarios. [657] Sobre la primera cuestión, es decir, sobre la legitimidad canónica del movimiento moderno, Loeff emite un juicio francamente desfavorable: la interpretación de los modernos es inaceptable, puesto que se opone claramente al canon 1248. Efectivamente, el canon 1248 debe interpretarse a la luz de los cánones 18, 20 y 29. Atendiendo al contenido del canon 18, se concluye que la prohibición de las obras serviles debe entenderse *secundum propriam verborum significationem*. Ahora bien, ya que el Código de Derecho Canónico no determina el contenido o significado de los términos *servil y liberal*, éste debe extraerse, según lo exigen los cánones 20 y 29, *a communi constantique sententia doctorum*, y mediante la interpretación propuesta por la *costumbre*. Por lo demás, el concepto de obra servil y liberal, que tuvo en su mente el legislador, no fué sino el que se ha venido enseñando, tradicional y unánimemente, a lo largo de los tres últimos siglos, es decir, el que se aceptaba, comúnmente, en el tiempo en que el legislador promulgó su ley. [658]

Con respecto al segundo punto, a saber, con respecto a la aceptabilidad y aplicabilidad de las conclusiones de De Goeij, piensa Loeff que son bastante reducidas. En efecto, el *finis operantis* no proporciona suficiente base, para distinguir las obras serviles y liberales. [659] Por otra parte, la ley referente al descanso dominical se dirige, no sólo a los individuos, en particular, sino también a los individuos, en cuanto forman la sociedad. Ahora bien, ya que se trata de una ley de carácter público o social, debe concedérsele *certeza y uniformidad*, cosa que no le pueden comunicar el *finis operantis*, ni la estimación común de los fieles. [660] Además, los

656 Véase Loeff J. J., *De Zondagsrust:* StudCath 17 (1941) 145-160

657 *Art. cit.*, pag. 146s.

658 *Art. cit.*, pag. 147-151.

659 *Art. cit.*, pag. 151ss.

660 «Wil een wet goed zijn, dan moet zij ook *sociaal* zijn... Dit geldt toch zeker ook voor de wet der Zondagsviering, waarvan de *abstinentia ab operibus servilibus* op de éérste plaats een socialen kant heeft. De wet moet daarom *zekerheid en eenheid* van handelen waarborgen. Dit is de die-

transgresores de esta ley es necesario que puedan ser castigados. Ahora bien, la doctrina propuesta por De Goeij destruye prácticamente el carácter penal de esta ley, al adoptar como criterio y como elemento constitutivo de las obras serviles y liberales, una circunstancia interna y subjetiva, a saber, la intención o *finis operantis*.[661]

Finalmente, cree Loeff que la solución de este problema debe venir de una reforma o interpretación auténtica y oficial del concepto de obra servil y liberal; y si esta deseada interpretación tardase, los juristas tendrían que decidirse a desarrollar su contenido, restringiendo el ámbito de las obras serviles. En la realización de este esfuerzo, los juristas deberían atender de modo especial a la *estimación común* del pueblo cristiano. [662]

3. Puntualización de las enseñanzas de J. A. de Goeij

A estas observaciones y objeciones propuestas por Loeff al estudio de De Goeij, respondió éste muy pronto, repitiendo y precisando sus ideas y su disconformidad con la argumentación de Loeff. [663]

Y comienza, recordando lo que ya había expuesto anteriormente, a saber, que las obras liberales continúan siendo siempre lícitas y liberales, sea cual fuere el *finis operantis* o intención con que se ejecuten. Pero no sucede lo mismo con las obras serviles, puesto que el carácter servil o liberal de algunas de ellas depende de la estimación común y del *finis operantis*. Otras, en cambio, permanecen invariablemente serviles, como sucede con las que se realizan *por oficio o profesión*, o perturban *el orden y la tranquilidad* o, finalmente, se ejecutan *públicamente*. [664]

---

pere grond, waarom de wetgevers en juristen van alle tijden er steeds huiverig voor geweest zijn, in de vorming van het rechtsleven rekening te houden met *interne, subjectieve factoren*»: *Art. cit.*, pag 153.

661 *Art. cit.*, pag. 154s.

662 *Art. cit.*, pag. 159s.

663 Véase De Goeij J. A., *Zondagsrust:* StudCath 17 (1941) 345-354.

664 «Óók het *finis operantis* geldt als criterium voor het bepalen van *opus servile*, maar geenszins als uitsluitend criterium. Immers *opera liberalia*, ook indien ze om *geldelijk voordeel* verricht worden, blijven geoorloofd: de persoonlijke bedoeling blijft hierbij dus *buiten beschouwing*.

Y no se puede decir que esta doctrina se oponga al *fin de la ley*, ya que se trata de una ley consuetudinaria, en la que juega papel tan importante la estimación común. Tampoco se puede sostener que esta doctrina sea *totalmente nueva*, puesto que son muchos los que se sirven de ella, al menos en la solución de los casos prácticos, y algunos han llegado a adoptarla en principio. Menos aún se puede afirmar que el criterio adoptado por esta doctrina sea *subjetivo*, ya que el elemento principal es siempre *objetivo*, a saber, la misma naturaleza de la obra ejecutada, y el *finis operantis* no es más que un elemento secundario y subordinado, que se aplica a un determinado tipo de obras materiales o serviles. [665]

También cree De Goeij que el canon 1248 no se opone a las enseñanzas del movimiento moderno; en primer lugar, porque no es inverosímil que se trate de una ley que admite una evolución dentro de sí misma; además, por lo menos es cierto que nos hallamos ante una ley consuetudinaria y que, por lo mismo, no se puede prescindir de la estimación común, al descender a los casos prácticos. [666] Finalmente, tampoco se puede afirmar, ligeramente, que el mencionado canon sea contrario a la inclusión del *finis operantis* entre los elementos constitutivos de las obras serviles y liberales, ya que es indudable que lo admite, como elemento decisivo, para un cierto tipo de obras llamadas intermedias o comunes.

> «Zo maakt dus de intentie *in sommige gevallen* mede uit of een opus servile in de zin van de wet aanwezig is of niet». [667]

Más aún, tratándose de una ley consuetudinaria, no se puede menos de considerar la costumbre como el principal principio de

---

Vervolgens als het opus corporale de gewone alledaagse beroepsarbeid is, dan blijft het onder het verbod van de wet vallen, ongeacht de motieven waarmee het verricht wordt; het *finis legis* eist dit...»: *Art. cit.*, pag. 345.

665 *Art. cit.*, pag. 346s.

666 «Wil dit nu zeggen, dat eventueel iedere ontwikkeling (die natuurlijk de substantie intact laat), hoe rationeel overigens ook, door dien tekst reeds van tevoren is uitgesloten?... We menen het te moeten betwijfelen, gelijk de auteur... het betwijfelde voor de vastenwet: deze auteur werd intussen door het *Concilie van Mechelen* in zekeren zin in het gelijk gesteld»: *Art. cit.*, pag. 348.

667 *Art. cit.*, pag. 349.

interpretación. Ahora bien, no se puede negar que la costumbre se funda notablemente en la *estimación común*, y que sobre ésta ejerce, modernamente al menos, un influjo decisivo el *finis operantis*. [668]

La principal dificultad que opone Loeff al movimiento moderno, representado por De Goeij, consiste en que el concepto de obra servil y liberal es *fijo e invariable*, desde que el canon 1248 adoptó la noción, que han venido enseñando, unánime y tradicionalmente, los moralistas de los tres últimos siglos. De Goeij responde, muy atinadamente, que no hay motivo para exagerar y creer en la unanimidad y uniformidad de pensamiento entre los moralistas de los tres últimos siglos. Además, todos ellos admiten la costumbre de los cristianos, al menos como principio complementario de interpretación del carácter servil o liberal de las obras, ejecutadas en días de fiesta. Y no se debe olvidar que la costumbre de los fieles cristianos ha obligado constantemente a los teólogos a nuevas concesiones y aun a admitir incoherencias con respecto a los principios por ellos propuestos. [669]

De Goeij, pues, no encuentra en el canon 1248 ninguna objeción seria contra la doctrina que él ha defendido.

Y pasando ahora a las objeciones dirigidas por Loeff contra la practicidad de sus enseñanzas, llega a idéntica conclusión. Efectivamente, estas objeciones, a saber, la carencia o privación de certeza, uniformidad y punibilidad de la ley en el sistema de De Goeij, carecen de fuerza demostrativa, ya que este sistema no frustra ni destruye la certeza, uniformidad y carácter punitivo de la ley del descanso dominical. Y no destruye estas cualidades o propiedades de la ley, porque el criterio principal de distinción de las obras serviles y liberales continúa siendo su propia naturaleza, ya que

---

668 «Het gaat hier toch juist over een corspronkelijk gewoonterecht, waarbij de *aestimatio communis* en de *consuetudo* zo'n belangrijke rol hebben gespeeld. Wel zou volgens L. de *aestimatio* tot taak hebben *in concreto* aan te geven, welke werken *opera servilia* zijn. De zin van *opera servilia* staat wel vast, maar niet de inhoud of de toepassing. Dus dan aanvaardt men de *aestimatio* en impliciet de *intentio agentis* wel *inconcreto* als *criterium*, doch *in abstracto* zou men haar moeten afwijzen. Is dit niet een meten met twee maten? Wordt hier langs een achterdeur niet binnengehaald wat eerst met verontwaardiging werd buiten geworpen»: *Art. cit.*, pag. 351.

669 *Art. cit.*, pag. 349s.

el *finis operantis* se aplica sólo a las obras serviles que no se ejecutan *por oficio ni con publicidad*, ni perturban el *orden y tranquilidad* propios del día del Señor. [670]

Por lo demás, piensa De Goeij que las divergencias que le separan de Loeff, son quizá más aparentes y teóricas que prácticas y reales. Efectivamente, De Goeij propone principios que se aplican, regular e inmediatamente, a la vida práctica; Loeff, en cambio, mantiene principios teóricos que la jurisprudencia deberá aplicar e interpretar, *cum aequitate canonica*, atendiendo a la *estimación común* del pueblo cristiano. Quizá Loeff no se ha dado cuenta de que, al hacer esta concesión, aprueba ya en principio la doctrina que él condena, y viene a incurrir en una *cierta incoherencia*, a saber, la de creer que el jurista puede permanecer fiel al canon 1248, sirviéndose en su interpretación de la *estimación común* que, en su propia opinión, no se puede conciliar con el contenido de dicho canon.[671]

En conclusión, las objeciones y dificultades opuestas por Loeff al sistema de De Goeij no son insuperables; más aún, quedan en pie la aceptabilidad jurídica y la aplicabilidad práctica de esta doctrina, que constituye una tendencia moderada dentro del movimiento moderno. [672]

4. En apoyo de la posición de De Goeij: N. Appel

Después de un largo silencio de más de tres lustros, el jesuíta N. Appel vino a terciar en esta interesante discusión científica, de-

670 *Art. cit.*, pag. 352s.

671 *Art. cit.*, pag. 353.

672 A la réplica de J. A. de Goeij respondió brevemente J. J. Loeff, poniendo punto final a esta interesante discusión. En esta breve respuesta, Loeff sostiene que, si bien puede ser aceptada la teoría de De Goeij según los principios de algunas ciencias, es inadmisible desde el punto de vista de los principios canónicos. Esta es, pues, la parte débil del sistema de De Goeij. Y, puesto que éste se apoya a veces en la ley civil, le recuerda que ni el objeto ni los principios de ésta coinciden con los de la ley eclesiástica. Finalmente, replicando a la afirmación de De Goeij, según la cual las divergencias que separan a ambos son más teóricas que prácticas, sostiene que, cuando las divergencias teóricas son notables, no pueden menos de serlo igualmente las conclusiones prácticas: Loeff J. J., *Ons standpunt*· StudCath 17 (1941) 354s.

clarándose, decididamente, de parte de la opinión presentada por De Goeij. [673]

Appel comienza, describiendo la noción de obra servil, y determinando sus elementos constitutivos, según el sistema de Cayetano, Suárez y San Alfonso, en una palabra, según la doctrina tradicional. Frente a esta doctrina se ha levantado modernamente una fuerte oposición, que pretende que el *finis operantis* y otras circunstancias deben considerarse como elementos influyentes y aun decisivos en la determinación del carácter servil o liberal de cierta categoría de obras. Más aún, algunos querían que se considerasen como elementos constitutivos y específicos de toda clase de obras serviles y liberales. Frente a estas dos corrientes opuestas, es decir, frente a la doctrina tradicional y la de los modernos, De Goeij propuso un sistema intermedio, que Appel no tiene inconveniente en recoger y aprobar. [674]

Siguiendo esta opinión, moderada dentro del movimiento moderno, Appel, al igual que De Goeij, pretende que el *finis operantis* debe adoptarse como criterio de distinción de las obras serviles y liberales; pero teniendo siempre en cuenta que no se trata de un criterio *único ni exclusivo*. Efectivamente, tratándose de obras que son ciertamente *materialiter* liberales, la *intención o afán de lucro* no las transformaría en ilícitas y *formalmente* serviles, sino que éstas conservarían todavía su carácter liberal. En cambio, si se trata de obras corporales o manuales, *materialiter* serviles, hay que reconocer que el *finis operantis*, es decir, la *intención de divertirse y recrearse* honestamente las transforma en lícitas y *formaliter* liberales, pero a condición de que semejantes ocupaciones no destruyan ni causen ningún perjuicio notable a la *esfera dominical*. [675]

La *esfera dominical*, en unión con el *finis operantis*, constituye, pues, el criterio para descubrir qué obras corporales son verdaderamente serviles, y cuáles, por el contrario, liberales. Pero, por otra parte, aunque el fino instinto del pueblo cristiano lo capta, no es fácil definir ni determinar el contenido del concepto de *esfera dominical*. Sin embargo, creemos que no nos apartamos de la mente de Appel, si afirmamos que forman esta esfera domini-

673 Véase APPEL N., *Zondagsrust:* NedKathStem 54 (1958) 131-140.
674 *Art. cit.*, pag. 133s.
675 *Art. cit.*, pag. 134.

cal el conjunto de exigencias y finalidades que encierra la recta santificación del día del Señor. [676]

Por lo demás, atendiendo al sistema económico-social moderno, se podrían señalar como obras, que perjudican o destruyen la esfera dominical, las actividades que miran a la producción, organización y administración, si bien éstas dos últimas son menos materiales. [677] Y es que estas actividades constituyen el sector de obras materiales que el instinto del pueblo cristiano capta y señala como claramente opuestas a la esfera dominical. De aquí se desprende que el elemento constitutivo de las obras serviles es primariamente un elemento objetivo, ya que el *finis operantis* no ejerce ningún influjo sobre esta categoría de obras serviles. [678]

Pero, aunque sobre estas obras serviles no ejercen ningún influjo el *finis operantis* y las demás circunstancias externas, el sistema económico-social moderno ha creado un sector de obras nuevas, cuyo carácter depende del *finis operantis*, según que éste *perjudique o favorezca* a la esfera dominical. Además, el *finis operantis* no sólo influye favorable o desfavorablemente en la *esfera dominical*, sino que determina también el *modo externo* de ejecutar este sector de obras intermedias. De aquí se llega, finalmente, a la conclusión de que el criterio del *finis operantis*, no es meramente subjetivo e interno, sino que ofrece una suficiente base *objetiva y externa*. [679]

---

676 *Art. cit.*, pag. 134s.

677 *Art. cit.*, pag. 135ss.

678 «...Het zijn deze, zo *sterk door de materie getekende sectoren* van het economisch leven, die door het christenvolk spontaan worden gebannen *uit het beeld van de zondag*, omdat ze storend werken op de sfeer van deze dag. Het *opus servile* blijft dus *primair een objectief iets*, een concreet en in het oog vallend verschijnsel»: *Art. cit.*, pag. 137.

679 «Hier kan inderdaad de bedoeling (bv. men wil *zich ontspannen*) een verandering teweeg brengen in de *objectieve aard* van een bepaalde bezigheid. Het *recreatie-motief* blijft *niet geheel onzichtbaar*, maar kan zich ook openbaren in de *uitwendige* vorm van de bezigheid... Ontspanningsbezigheden zijn niet alleen door de ontspanningsintentie onderscheiden van de *opera servilia*, maar ook door hun *uitwendige verschijningsvorm*. Dat wil dus zeggen dat zowel de intentie als de *gestalte veranderd zijn*... Juist in dit *overgangsgebied* neemt de *persoonlijke bedoeling zich te ontspannen* datgene weg uit de objectieve situatie wat de zondagssfeer zou verstoren. En *alleen in dat overgangsgebied* is deze omvorming van de situatie mogelijk»: *Art. cit.*, pag. 138.

En conclusión, se puede afirmar que las enseñanzas de N. Appel y de J. A. De Goeij constituyen una tendencia moderada dentro del movimiento moderno y una ligera ampliación del sistema propuesto por Azor en el siglo 16.

El *finis operantis* ejerce un influjo decisivo sobre un sector de obras corporales, pero no aparece suficientemente determinada la amplitud de dicho sector.

Entre las novedades que presentan los teólogos holandeses, además de su preocupación por justificar canónicamente su tendencia moderna, se puede señalar la introducción de la *esfera dominical* como criterio para distinguir las obras permitidas y prohibidas en el día del Señor.

Aunque Appel reconoce y afirma que el pueblo cristiano capta, casi instintivamente, el contenido de esta *esfera dominical*, sin embargo, sería deseable una aclaración y determinación más perfecta del concepto y contenido que se esconden bajo semejante expresión.

Finalmente, a pesar de que sus estudios brillan por su moderación, hay que reconocer que Appel y De Goeij han contribuído a consolidar el movimiento moderno y a darle una cierta justificación canónica.

V. Nuevos defensores del movimiento moderno

Sumario. - 1. Pensamiento de J. Sanders. — 2. Aspiraciones de algunos moralistas. — 3. Pensamiento de Grazioso Ceriani y del Cardenal José Siri. — 4. Pensamiento de Franz X. Pettirsch y de Ph. Delhaye.

La cuestión del descanso dominical o, más concretamente, del concepto de obra servil, constituye innegablemente uno de los problemas morales más enojosos y de mayor actualidad, como se desprende del examen de los autores modernos que vamos presentando. La bibliografía sobre el movimiento moderno es abundantísima; por eso precisamente no pretendemos realizar un estudio histórico exhaustivo de este movimiento. Sin embargo, antes de poner fin a este recorrido histórico, vamos a dirigir una mirada a otras regiones y a otros autores más recientes.

1. Pensamiento de J. Sanders

El hermoso estudio sobre el *opus servile*, publicado por el jesuíta J. Sanders, en The clergy monthly,[680] está dividido en dos partes principales. En la primera, hace un rápido recorrido sobre la obra servil, a lo largo de la historia; lástima que pase de soslayo sobre los teólogos y sumistas de los siglos 14 y 15; es particularmente interesante y acertado su juicio e interpretación sobre las enseñanzas de los modernos manuales de moral. [681] La segunda parte, ordenada a demostrar la inadaptación de la interpretación del *opus servile*, comienza con un breve examen de las enseñanzas del movimiento moderno, [682] y termina con una rápida exposición del estado de la cuestión en la India. [683]

Como nosotros hemos recorrido detenidamente todo ese camino, vamos a prescindir de exponer las ideas y observaciones propuestas por Sanders en su parte histórica.

Ante todo, Sanders es un partidario decidido del movimiento moderno y, como tal, pone bien de manifiesto que los tiempos modernos han cambiado radicalmente las condiciones sociales, las circunstancias y el mismo concepto de trabajo; por eso precisamente se lamenta de que los modernos manuales de moral mantengan todavía los principios y criterios empleados, hace siglos, para discernir las obras serviles y liberales, y de que se contenten con recoger y dar por buenas las enseñanzas propuestas por sus predecesores. [684]

Y no se trata de impugnar la prescripción del canon 1248, sino únicamente la interpretación impuesta por juristas y moralistas sobre dicho canon. Y es que todo el mundo cree y se lamenta de

---

680 Véase SANDERS J., *Opera servilia:* ClergMonth 10 (1946-1947) 145-160. 181-192.

681 *Art. cit.*, pag. 145-160.

682 *Art. cit.*, pag. 181-185.

683 *Art. cit.*, pag. 185-192.

684 *Art. cit.*, pag. 181: «Social conditions, circumstances of work, the very conception of labour, have *completely changed* in modern times, yet these text-books continue to determine servile works *by criteria that applied to conditions existing ages ago*. Many modern authors are scercely more up to date than St. Alphonsus in his treatise written in 1785 (9th edit.). In this as in several other points, moralists have been content with *relying on the judgment of their predecessors*, trowing in here and there a minor modification because some new question has cropped up».

que esta interpretación no se acomoda a las exigencias de los tiempos modernos.

> «The world-over, it is being felt that these theories of the text-books and their conclusions are *nomore adapted to our time. Nobody objects to the law as it stands enacted in the Codex,* but from various quarters we hear *strong criticism* of the way in which that law is being interpreted in the text-books ..». [685]

El domingo, día del Señor, es un día santo, un día de fiesta, un día de descanso; pero ¿se sigue de aquí que deben tenerse como prohibidas todas las obras manuales, en que el cuerpo tiene más parte que el espíritu, simplemente porque así se enseñó en tiempos pasados? ¿No sería quizá más conforme con la ley eclesiástica permitir estas ligeras ocupaciones manuales, que no impiden el culto divino, ni se oponen al verdadero descanso, y que ayudarían a convertir el domingo en un día de fiesta y sana alegría?

> «Sunday is the day of the Lord, and as of old it must be *a day of joy and of rest, a holy day and a holiday.* But does it follow that people must be forbidden *all manual occupations in which the body takes more part than the soul,* even if these occupations do not hinder them in the service of God nor impede a joyful rest, simply because centuries ago these works were performed only by servants? One might ask whether in fact it would not be nearer to the law of the Church if people were allowed to do *non-toilsome manual work that is really a rest from their ordinary temporal occupations* and does not hinder the sanctification of the sunday. Would that not help to make the holy day also really a holiday?». [686]

Por otra parte, los moralistas que patrocinan el movimiento moderno van más adelante, y proponen otros elementos o factores como influyentes o determinantes del carácter servil o liberal de las obras, ejecutadas en días de fiesta. Efectivamente, algunos insisten sobre el *finis operantis,* es decir, sobre la *intención o afán de lucro;* otros, en cambio, preferirían que se reconocieran, como *criterio principal, la estimación común y la costumbre.*[687]

---

685 *Art. cit.,* pag. 181s.
686 *Art. cit.,* pag. 182.
687 Loc. cit.

Con respecto al *motivo o afán de lucro y ganancia*, dice muy acertadamente Sanders que, aunque los autores de los manuales de moral lo rechazan explícitamente, como elemento o criterio de distinción, recurren a él frecuentemente, y lo admiten *fraudulentamente*, para decidir si ciertas obras deben clasificarse entre las serviles o liberales. Los partidarios del movimiento moderno no se contentan con esto, y pretenden que sea propuesto *abiertamente* como un elemento determinante, ya que *la codicia y el afán de lucro* son los factores que convierten al hombre en *siervo y esclavo* de los negocios temporales.[688]

Algo muy semejante ocurre con *la costumbre y con la estimación común*, que los manuales de moral aplican, como criterio, únicamente en los *casos dudosos*, mientras en los demás casos las consideran como una simple excusa o como motivo de una exención local. Pero esto tampoco satisface a algunos moralistas modernos, que desearían se les atribuyera un influjo más amplio y explícito y se las reconociera como la manifestación del contenido actual de la obra servil.[689]

Por lo demás, esta tendencia moderna no procede de un deseo de novedad ni de un espíritu laxista, que empuja a criticar las enseñanzas de los manuales de moral sobre las obras prohibidas o serviles; sino que surge de la existencia de un problema real que reclama constantemente una solución.[690]

En la India —reconoce J. Sanders— las dificultades provenien-

---

688 «The *motive of gain —explicitly excluded* by the manualists as a criterion— is *not seldom surreptitiously* brought in, even by them, to decide whether certain works are to be included or not in the list of forbidden servile works. But the critics of the manualist theory would like it to be brought in *openly as a determining factor*, because it is really the *quest for gain —cupidity—* more than any other element, that makes a man the *servant and slave* of temporal pursuits. O'Neill exaggerates when he suggests that all modern writers take position, but that is certainly the position of several authors who in these last years have examined the application of the law *in concreto*»: Loc. cit.

689 «Custom and common opinion, as we have seen, have been taken into account by the manualists as *a criterion*, but *only for doubtful cases*. In other cases they have been admitted not as a criterion but merely as *an excuse or as a reason for local exemption from the general law*. Some critics would like to see them introduced *more generally and explicitly as an interpretation of what are nowadays servile work*»: Loc. cit.

690 *Art. cit.*, pag. 185.

tes de la falta de adaptación no son tan grandes como en occidente; sin embargo, la interpretación tradicional del *opus servile*, propuesta por los manuales, difícilmente puede aplicarse a la obligación, todavía en vigor, del canon 1248. Por eso, si los sacerdotes insisten en esa interpretación, aumentarán grandemente los *pecados formales*, y, si guardan simplemente silencio, continuará el *escándalo de los fieles*.[691]

Para remediar esta situación en la India, Sanders propone la necesidad de *adaptar* la interpretación del *opus servile* a las exigencias de los tiempos modernos y de *uniformar* esa interpretación en toda la India. [692]

No se pretende, pues, la supresión del canon 1248, ni una exención particular para la India, sino una interpretación razonable, fundada en el sano juicio de los católicos, para no tener que admitir que la mayor parte están excusados del cumplimiento de la ley. Se sugiere, además, que los obispos propongan una interpretación *actual y uniforme*. Por lo demás, las dificultades que podrían surgir, por razón de las diversas opiniones de los fieles, se solucionarían fácilmente mediante una instrucción uniforme. [693]

Por otra parte, el legislador nunca ha definido, oficialmente, el *opus servile*, y el Código de Derecho Canónico anuncia: «*Consuetudo est optima legum interpres*» (Can. 29). Por lo tanto, esta acomodación no supondría una nueva ley, ni siquiera un cambio en la misma. Además, ¿desea alguien una ley nueva o una mutación en la misma?

> «Is it not rather *a change in the interpretation of the law* which depends on custom?» [694]

Finalmente, esta nueva interpretación o acomodación del *opus servile* es canónicamente aceptable, entre otras razones, por su semejanza con la ley del ayuno eclesiástico.

> «For a similar law there is a precedent that seems to have secured *universal approval*, namely the interpretation given by the Belgian Hierarchy in the *matter of fasting*». [695]

691 *Art. cit.*, pag. 186
692 Véase *art. cit.*, pag. 186-189.
693 *Art. cit.*, pág. 189s.
694 *Art. cit.*, pag. 190.
695 *Art. cit.*, pag. 191.

Efectivamente, en el *Concilio provincial de Malinas*, celebrado el año 1937, el episcopado belga propuso su interpretación del ayuno eclesiástico, según la cual en la observancia del ayuno se debería atender, no a la cantidad absoluta, tradicionalmente propuesta por los moralistas, sino a una *cantidad relativa*, que permita a cada uno cumplir convenientemente con las obligaciones del propio estado u oficio. De este modo se mantendría la esencia del ayuno, y se evitarían aquellas interpretaciones, que harían prácticamente imposible su observancia. [696]

En conclusión, Sanders, fijándose en las grandes analogías de las leyes del descanso y del ayuno, sugiere que el episcopado de la India proponga, con respecto al descanso dominical, una interpretación similar a la que adoptó el episcopado belga sobre el ayuno eclesiástico.

2. Aspiraciones de algunos moralistas

Sumario.—J. Sanders. — L'Ami du clergé. — E. Mahoney. — A. Eberle.— Gerald Kelly.

J. Sanders

El jesuíta J. Sanders y, antes que él, varios articulistas modernos pretenden, según hemos indicado oportunamente, que deben considerarse como lícitas y liberales ciertas obras y ocupaciones manuales no pesadas o ligeramente serviles. En su lugar hemos ido determinando algunas de estas obras u ocupaciones ligeras.

---

696 *Art. cit.*, pag. 191s. Véase también Willems St., *De mutationibus in dispositionibus Bullae quadragesimalis:* CollBrug 40 (1940) 76.

Los dos puntos, en que queda resumida la nueva interpretación del ayuno eclesiástico propuesta por el episcopado belga, están redactados en los siguientes términos: 1) «Eae ne proponantur legis interpretationes, quae *eiusdem essentiam immutent,* sed neque eae eius observantiam *reddant permultis practice impossibilem;* modus humanus servandi legem suadetur, potius quam *plerique declarentur a lege immunes*». 2) «Generatim unicuique licebit *tantam cibi quantitatem sumere quanta cuique necessaria est ad vitandam indispositionem quae ipsum impediat, quominus officia status convenienter adimplere valeat*»: *Acta et decreta Concilii Provincialis Mechliniensis quinti,* Mechliniae 1938, pag. 47s.

L'Ami du clergé

L'Ami du Clergé ha vuelto a ocuparse de este problema, fijándose concretamente en algunos pequeños trabajos de jardinería y en ciertas labores femeninas, como el bordado o recamado y el encaje o puntilla. Con respecto al bordado y recamado, cree L'Ami que los moralistas, aun antiguos, se han mostrado favorables, por tratarse de obras u ocupaciones preferentemente artísticas; por eso su estudio y su preocupación se centra principalmente en los pequeños trabajos de jardinería (*le bricolage*) y en las labores de encaje o puntilla (*le crochet*). Para resolver el carácter y licitud de estas obras, L'Ami recurre, como a factor decisivo, a las costumbres de los diversos lugares, que frecuentemente las admiten, como ocupaciones de *entretenimiento y descanso*. Más aún, L'Ami reconoce que estas laudables costumbres van o deberían ir en aumento. Pero esta solución no es teóricamente tan clara como sería de desear. En efecto, L'Ami no determina si estas ligeras obras manuales se admiten y aprueban, porque la costumbre las ha convertido en liberales o, más bien, porque viene a constituir un *motivo excusante* para su ejecución. [697]

E. Mahoney

También el canónigo E. Mahoney se ha ocupado expresamente de algunas labores femeninas, como la malla y el encaje o puntilla (*knitting, crochet*). Mahoney expone brevemente la opinión tradicional, transmitida por los manuales; según los criterios de esta doctrina, estas ligeras labores femeninas constituyen verdaderas obras serviles, ya que son prevalentemente manuales, y miran más al provecho del cuerpo que al del espíritu. Pero, al emitir un juicio sobre estas obras en concreto, habría que atender también a la costumbre, dispensa y epiqueya. [698] A esta doctrina se podrían oponer no pocas dificultades, que Mahoney resume en estos términos:

> «The objections are that it *encourages formalism* in Sunday observance; thas the reasons justifying dispensation or *epikeia* are often *extremely difficult to discern*, and are introduced *mechanically and unreflectingly as a legalistic device for avoiding an awkward situation;* and

697 Véase el artículo *Peut-on faire du bricolage, de la broderie, du crochet, etc. le dimanche?:* AmClerg 57 (1946) 156s.

698 MAHONEY E. J., *Is knitting servile work?:* ClergRev 28 (1947) 166s.

> that it *is bad for Christian discipline* to have laws which are *so easily disregarded*, giving the impression that ecclesiastical authority *takes a thing away with one hand and gives it back with the other*».[699]

La opinión de los modernos, en cambio, atiende y se fija principalmente en el *juicio o estimación común* de los cristianos, en el *finis operantis* y en el *alma o fin del precepto*. [700]

En conclusión, si se adopta la tendencia moderna, las labores de encaje o puntilla, realizadas *por pasatiempo*, no constituirían verdadera obra servil y, consiguientemente, se evitaría el recurso a la excusa, dispensa o epiqueya. Por el contrario, si se mantiene la opinión tradicional, Mahoney piensa que el problema del encaje o puntilla se resolverá con el correr del tiempo, ya que la dispensa o epiqueya llegarán a ser *tan comunes y universales* que los moralistas se verán obligados a enseñar que semejantes labores son serviles, por su misma naturaleza, pero *lícitas por la costumbre*. [701]

A. Eberle

Muy semejante parece ser el pensamiento de A. Eberle sobre este tipo de obras manuales ligeras. Es verdad que el precepto dominical obliga bajo pecado, pero no se debe exagerar ni acentuar *farisaicamente* su rigor y gravedad. Efectivamente, deben tenerse como prohibidas, ante todo, las obras y actividades pesadas, clamorosas y perturbadoras, en una palabra, las que son *preponderantemente* corporales, y suponen una profanación del día del Señor, así como las actividades y trabajos que impiden el recogimiento interno religioso, y se oponen al *fin religioso-moral del domingo*. [702]

---

699 *Art. cit.*, pag. 167.

700 *Art. cit.*, pag. 167s.

701 «If this approach to the subject is accepted, the decision can easily given that knitting *as a pastime* is not servile work, and there will then be no occasion *for a dispensation or for epikeia*. If it is not accepted, we think that, even on the traditional lines of approach, the knitting problem will solve itself in course of time: its sanction by dispensation or epikeia will become so *common and universal* that the writers will declare it to be *servile work indeed, but justified by custom*»: *Art. cit*,. pag. 168.

702 Eberle A., *Unsere Christliche Sonntagsfeier:* TheolPraktQuart 105 (1957) 122.

Gerald Kelly

Más interesantes y arriesgadas que las aspiraciones de *L'Ami du Clergé*, del canónigo Mahoney y de Eberle, son las sugerencias propuestas por el jesuíta Gerald Kelly.[703] En primer lugar, reconoce Kelly que en la cuestión del *opus servile*, al igual que en el problema del *mendacium*, los moralistas modernos no ocultan su disgusto con la doctrina tradicional o, por mejor decir, con las enseñanzas atribuidas a los autores de los manuales de moral. Y se trata de un problema estudiado, frecuente y ampliamente, en las revistas eclesiásticas, desde comienzos de siglo; pero, no obstante los numerosos artículos publicados en diversas lenguas, el *opus servile* representa todavía un problema complicado y fastidioso.[704]

Por lo demás, Kelly no puede menos de manifestar admiración y extrañeza, al comprobar que los articulistas modernos son tímidos y prudentes, hasta tal extremo, que no se atreven a urgir un cambio en la ley que prohibe las obras serviles, y se contentan con proponer una interpretación del *opus servile*, más practicable y acomodada a nuestros tiempos. Kelly duda que esta solución llegue a disipar o remediar los quebraderos de cabeza de los moralistas. Además —se pregunta Kelly— ¿exige acaso la reverencia debida a la legislación eclesiástica que no se proponga *un cambio en la ley*, o que no se sugiera *su inadaptación* a nuestra complicada civilización moderna? Más aún; ¿sería *temerario* favorecer la opinión, según la cual *convendría reducir* la obligación del precepto dominical a su parte positiva, y convertir la negativa en una *mera exhortación o consejo?*[705] Kelly, fundándose en que otras leyes eclesiás-

703 KELLY G., *Current theology. Notes on moral theology, 1947:* Theol Stud 9 (1948) 105-108.

704 *Art. cit.*, pag. 105.

705 «I have been very much impressed by the fact that Father Sanders and others who have written on this subject are *extremely careful* to point out that they are not urging a change in the law forbidding servile work. Perhaps this will do away with *all the headaches;* yet I doubt it. Moreover, I wonder if reverence for ecclesiastical legislation demands that we dare not even suggest a change in the law. Might we not, within the bounds of reverence, suggest that the law itself is *not adapted to our complicated civilization?* Would it be *temerarious to put forth* the opinion that it would be better to *confine strict legislation to the positive side of the feast-day precept* and to make the negative aspect *merely exhortatory or directive?*»: *Art. cit.*, pag. 107s.

ticas han sido abrogadas, o han sufrido alguna mutación, cree que se puede sugerir la abrogación del precepto de abstenerse de las obras serviles, de modo que quede reducido a un simple consejo, semejante al que proponía el *Concilio de Laodicea* (364?) en torno al descanso dominical.[706]

3. Pensamiento de Grazioso Ceriani y del Cardenal José Siri

Grazioso Ceriani

En septiembre de 1952, el *Didascaleion* de Milán organizó una semana de orientación pastoral sobre *Il giorno del Signore*, cuyos trabajos, encomendados a relevantes y prestigiosas figuras de ambos cleros fueron publicados más tarde, formando un solo volumen.[707] De los interesantísimos estudios recogidos en este volumen, nos interesa, por el momento, el que dedicó Grazioso Ceriani al descanso dominical y festivo.[708]

La letra o materialidad de la ley, que prohibe las obras serviles, encierra un alma, un espíritu que, junto con la letra, forma el precepto del descanso. Estos dos elementos, letra y espíritu, tomados separadamente, dan una idea incompleta del precepto; en la síntesis, en la unión armónica de ambos elementos, se halla su plenitud y su perfeccionamiento.[709] A esta armonía debe atender el moralista,

---

706 «Other Church laws have been changed or abrogated; and I see no irreverence in suggesting that the *prohibition of servile work be abrogated*, and that in its place we have *an exhortation* similar to that of the *Council of Laodicea...*»: *Art. cit.*, pag. 108.

El texto literal a que se refiere Kelly, es el siguiente: «Non oportet christianos iudaizare et in sabbato vacare, sed operari eos in eadem die, dominicam praeferentes eidem diei. *Si hoc eis placet, vacent tanquam christiani...*»: BINIUS S., *Concilia generalia et provincialia graeca et latina*, Lutetiae Parisiorum 1636, tom. 1 pag. 300. Con ligeras variantes puede encontrarse este mismo texto en *Concilium Laodicenum*, can. 29: MANSI I. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, tom. 2 col. 569.

707 Véase *Il giorno del Signore...*, Brescia, Morcelliana, 1953.

708 CERIANI G., *Il riposo festivo: Il giorno del Signore*, pag. 136-162.

709 «I due elementi —lettera e spirito— presi ciascuno a sè sono incompleti Lo spirito da sè solo è vago, indeterminato: la lettera da sè sola è vuota esteriorità, è superficiale incombro. Nella sintesi è il loro completamento, la loro vitalità... Alla sintesi dei due elementi deve badare la teologia pastorale... I nuovi problemi che sorgono, le nuove forme storiche che

mirando porque la letra no oprima el espíritu, ni pierda su correspondencia con el contenido esencial de la ley. Al mismo tiempo, debe velar, para que no absorba el espíritu la atención, de modo que pierda su aplicabilidad y su contacto con el espacio y con el tiempo, con lo actual y con lo concreto. Es decir, el espíritu, la esencia inmutable, debe vivir y vivificar la materialidad de la ley, a través de los tiempos.[710]

Este es el quehacer propio del moralista, en torno a la prohibición de las obras serviles. Los moralistas, en verdad, no hacen la ley; pero la interpretan, la encarnan en el ambiente histórico, y aplican su espíritu y contenido, conforme a las necesidades y exigencias del tiempo y del espacio.[711] Pero ¿han cumplido debidamente los moralistas este cometido? Ceriani cree que no lo han realizado cumplidamente:

> «Si può dire senza offendere nessuno —la verità non deve offendere mai —che l'insegnamento dei moralisti *non fu sempre pronto* a questo lavoro delicato e complesso *di applicazione, di interpretazione, di incarnazione*». [712]

Por esta razón, y debido a los progresos y a la situación político-social de los tiempos modernos, es lícito conjeturar que la ley del descanso dominical se halla en vísperas de una revisión, que mantendrá *todo su contenido esencial*. Efectivamente, en el ánimo de muchos existe el anhelo de que los moralistas se fijen más profundamente en las exigencias de la persona humana, sea que ejerza un *oficio manual*, sea que se dedique a una *profesión intelec-*

---

si realizzano, esigono nuove soluzioni in cui lo spirito immutabile d'una legge prende consistenza e si determina concretamente in una nuova lettera per la quale lo spirito continua la sua funzione vivificatrice»: *Art. cit.*, pag. 138.

710 *Art. cit.*, pag. 140.

711 «Farò qualche osservazione alla posizione tradizionale. Il concetto teologico di opera servile, se non tiene conto del clima storico in cui si incarna, minaccia di essere *astratto* e, quindi, *non vero:* spirito separato dal corpo, idea non realizata nel tempo e nello spazio. I teologi moralisti non costituiscono una legge, ma la interpretano, l'applicano all'ambiente in cui si incarna. Ora, nell'applicazione, non è facile conoscere il costume, il clima sociale in cui la legge prende vita, e incarnare in esso lo spirito, l'anima, il contenuto interiore della legge»: *Art. cit.*, pag. 150.

712 *Art. cit.*, pag. 151.

tual.[713] Y es que la evolución profunda de nuestros tiempos ha modificado el mismo concepto de trabajo y, por otra parte, la noción tradicional de *opus servile*, ya anticuada, no recoge todo el espíritu o contenido de la ley del descanso dominical, especialmente en cuanto se refiere *al afán de lucro y al desempeño del propio oficio o profesión.*

> «Le condizioni attuali —industrialismo e evoluzione sociale del proletariato— hanno assai modificato il *concetto di lavoro* cosicchè non sembra che nel termine e nel concetto di opera servile —come è inteso dai moralisti— sia esaurito *tutto lo spirito della legge del riposo.* Infatti in esso: 1) non entra come elemento necessario *la ricerca del guadagno*, quindi, 2) non è ritenuto *lavoro proibito una attività professionale liberale, fatta per il guadagno*». [714]

Ceriani piensa, al igual que el canónigo M. Michaud, que, si durante el tiempo del régimen feudal no se atendió al *finis operantis*, es decir, *al salario*, en la determinación del carácter servil o liberal de las obras, fue debido a que en aquellas circunstancias no se conocía el salariado; pero de aquí no se debe concluir que se haya siempre de prescindir de semejante elemento, pues correríamos grave riesgo de convertir el concepto *histórico* de obra servil, es decir, *su concretización temporal*, en una noción *inmutable y esencial.*

> «Allora non esisteva il salariato: perciò non si poteva dire, per esempio: «è proibito ai *salariati* di lavorare in festa», oppure: «è proibito lavorare in *vista del salario*». Se in una tale società feudale i servi erano anche medici o pedagoghi, si può ritenere probabile che anch'essi non potessero di domenica lavorare Se dunque l'assenza del termine *salario* a determinare il lavoro proibito di domenica è dovuta al fatto storico che non vi era in quel clima sociale *il salariato*, ciò vuol dire che tale assenza —dovuta a una contingenza storica— non deve essere usata per definire *l'opera servile.* Non si può trasformare un concetto

713 «Nell'attuale orientamento politico-economico della democrazia, la legge del riposo festivo, *mantenendo il suo significato essenziale*, sta per subire *una specie di revisione, un giudizio cui assistiamo non senza preoccupazioni:* in fondo a molti interrogativi, si chiede da molti che la legge del riposo festivo, mantenendo tutto il suo contenuto essenziale, sia ispirata più profondamente alle esigenze universali della persona umana, sia essa un *lavoratore manuale*, sia un *lavoratore intellettuale*»: *Art. cit.*, pag. 141.

714 *Art. cit.*, pag. 151.

storico in una definizione essenziale. Un concetto storico muta col clima storico in cui nasce: la definizione essenziale è immutabile. Può darsi dunque che un nuovo clima sociale doni un *concetto storico nuovo di lavoro che non sia il concetto di opera servile, legato al regime feudale*». [715]

Por lo tanto, se debe mantener intacto e inmutable el espíritu, el contenido del descanso; pero no hay que olvidar que la letra, la materialidad, la expresión externa, debe atenerse al ambiente histórico, en que la ley se ha de encarnar y aplicar. [716]

Por otra parte, teniendo en cuenta que el Código no determina la naturaleza de la obra servil, y, siendo así que los moralistas han recalcado, quizá excesivamente, el *elemento material* de la definición clásica de obra servil, y que han descuidado notablemente el *elemento formal*, es decir, la *intención de lucro o ganancia*,[717] es claro que se puede profundizar y desarrollar el concepto tradicional de obra servil.[718]

---

715 *Art. cit.*, pag. 145.

716 «Si deve tener presente —come è stato già detto da noi— che la legge ecclesiastica del riposo festivo, se deve mantenere l'elemento interiore, *immutabile* (spirito della legge), è però soggeta, nell'espressione sua esteriore, *all'ambiente storico in cui si incarna* (lettera della legge)»: *Art. cit.*, pag. 151.

Este defecto de aplicación al ambiente histórico puede encontrarse, según Ceriani, en la doctrina de Cayetano y sus seguidores: «Senonchè la mentalità teologica alle volte *si irrigidisce nello schema formale* e minaccia di perdere la *concretezza storica*. Il Gaetano... afferma che non si può caratterizzare l'opera servile con la nota specifica del guadagno: la ricerca del guadagno può essere il fine del lavoratore, ma non è il fine intrinseco dell'opera servile. Ma ai tempi del Gaetano forse ancora non emergeva con chiarezza sufficiente per i teologi che il lavoro pattuito per contratto era un lavoro *retribuito con salario* e che perciò era intrinseca a tale lavoro —*intellettuale e manuale*— la nota della *retribuzione economica*: lavoro in funzione degli interessi economici dell'uomo»: *Art. cit.*, pag 147.

117 «Lo spirito —che è il fine interiore della legge— entra e imbeve di sé la lettera... La legge venne determinandosi fino alle più recenti affermazioni dei moralisti, i quali ripetono più o meno lo stesso concetto. Noi possiamo constatare negli studi dei moralisti che *è sottolineato l'elemento materiale* della definizione tomistica di opera servile (opera fatta col corpo) ed è messo forse *un po'in ombra l'elemento formale*, la finalità interiore dell'opera servile, d'ordine materiale, economico: la messa in ombra arriva al punto di *escludere* —come criterio per determinare se un'opera è proibita o no— *il fine del guadagno, del lucro*»: *Art cit.*, pag. 155.

718 «Osserverò che piochè il Codice (cn. 1248) non determina la na-

Ceriani termina su estudio, proponiendo algunas conclusiones, que caen dentro del movimiento moderno:

1) En nuestros días la expresión *opus servile* carece de significado; el obrero y artesano no trabajan ya, propiamente en favor de un señor o patrón, sino para sí mismos, en vistas a conseguir un salario o jornal. Por otra parte, la expresión *opus servile*, cómoda y técnica para el moralista, ha sido canonizada por el Código, y no puede ser eliminada por autoridad de los particulares. Sin embargo, se le puede comunicar un nuevo significado, correspondiente a las exigencias de nuestros tiempos. Así, podría decirse que el *opus servile* es «*l'esercizio del mestiere settimanale compiuto in vista del salario*».[719]

2) El sano juicio o estimación de los cristianos es un elemento indispensable, al que deben atender los moralistas. Pero quizá ha llegado el tiempo de continuar y desarrollar la doctrina tradicional, reconociendo ya como obra servil el *ejercicio de la propia profesión, emprendido con miras al lucro o salario*. Es verdad que el trabajo *manual* ofrece mayores inconvenientes que el desempeño del *propio oficio o profesión liberal;* pero no se puede negar que las razones sustanciales, por las que aquél se prohibe, pueden aplicarse también al ejercicio del propio oficio, aunque éste tenga carácter *liberal*.[720] Por otra parte, no es oportuno

tura di opera servile, non è proibito *uno studio approfondito* —che è anche *uno sviluppo*— di un concetto comunemente ritenuto fin qui dai moralisti. Se quindi è vero che le leggi devono essere intese secondo le interpretazioni degli autori approvati, è anche vero... che, nella determinazione della natura di opera servile, *vi fu uno sviluppo*, dovuto alle esigenze dei tempi»: *Art. cit*, pag. 153.

719 «Oggi il vocabolo *servile* non ha più *nessun senso:* quando l'operaio e l'artigiano lavorano presso un *datore di lavoro* (non si dice più *padrone*), non fanno un servizio, nel senso antico, verso il padrone, ma lavorano *per se stessi, per il salario* che è il mezzo di sostentamento della persona umana. D'altra parte il termine *servile* comodo nel suo lato tecnico, è entrato nell'uso, è inserito nel Codice, è usato dai Catechismi. Non abbiamo l'autorità di eliminare la parola *opera servile: tendiamo almeno a darle un significato aderente alle condizioni sociali: «esercizio del mestiere settimanale compiuto in vista del salario»*: *Art. cit.*, pag. 156.

720 «Certo, l'opinione degli uomini, quando è ragionevole ... è *un elemento indispensabile*, è la lettera nuova in cui lo spirito, l'essenza della legge prende forma concreta. I moralisti ben attenti sanno questo e ne tengono conto. Ora, forse si potrebbe continuare a sviluppare il pensiero di S. Tommaso... affermando che, secondo la logica del pensiero comune e

insistir demasiado sobre el elemento material, porque es fácil prever que los progresos constantes de la técnica van a conseguir que los obreros realicen sus trabajos con un *esfuerzo corporal mínimo*.[721]

3) El *finis operantis* viene ya considerándose como un *elemento esencial* de la obra servil y liberal.

> «Ciò che è considerato *come essenziale* nel lavoro proibito alla domenica è la *ricerca del fine economico, materiale*: *la distrazione, il divertimento moderato*... —in quanto distolgono dal fine economico e sollevano l'anima e non impediscono i doveri religiosi— possono essere elementi che rendono *lecito* il lavoro domenicale».[722]

Por consiguiente, las actividades, emprendidas *desinteresadamente, por una honesta distracción o pasatiempo, por afición o por amor al arte,* no constituyen verdaderas obras serviles o ilícitas, si realmente no se oponen al descanso del cuerpo y del espíritu ni a la santificación del día del Señor.[723]

4) Los moralistas deberían tomar en consideración estas observaciones, afrontando especialmente el problema de las actividades *profesionales no manuales,* ya que, si materialmente consideradas son obras liberales, es innegable que *formalmente* constituyen verdaderas obras serviles. Además, en las grandes fábricas de nuestro tiempo, los trabajadores manuales y profesionales se dirigen tan íntimamente unidos hacia la producción, que no sería

---

secondo lo spirito della legge, *dovrebbe dirse proibito alla domenica anche l'esercizio della professione fatta in vista del guadagno* (*stipendio o salario*). E' vero: il lavoro manuale, compiuto in domenica, presenta inconvenienti maggiori che non il *lavoro professionale* (impiego, studio, ecc.)... Tuttavia le ragioni sostanziali..., *distacco dalle finalità d' ordine economico, sospensione dalla corsa al guadagno, dall'ansia della concorrenza*... valgono anche *per i professionisti.* Perciò formulo il voto che i moralisti, continuando il loro prezioso lavoro dottrinale, *riempiano una lacuna: incomincino cioè a considerare la professione, così come oggi è, come lavoro, come mezzo per raggiungere il fine economico della vita umana*»: *Art. cit.*, pag. 156s.

721 *Art. cit.*, pag. 157.

722 *Art. cit.*, pag. 158s.

723 «I lavori dunque *non interessati* —nei quali entrano come elementi *la lecita distrazione, il divertimento, l'arte*— per sè non sono proibiti alla domenica purchè non costituiscano un ostacolo al riposo del corpo e delle facoltà spirituali, non siano un limite alla santificazione del giorno del Signore»: *Art. cit.*, pag. 159.

acertado prohibir la actividad de los unos, y permitir la de los otros, siendo así que todos trabajan, en orden a la producción y *en vistas al salario o jornal.*[724]

Finalmente, Ceriani recuerda que sus conclusiones y observaciones no constituyen una ley sino un pensamiento personal, a favor del cual podría algún día pronunciarse la Iglesia. Pero, mientras la Iglesia no se pronuncie, no es lícito imponer un pensamiento personal.[725]

El Cardenal José Siri

Nos place grandemente poder citar aquí, dentro del movimiento moderno, al Eminentísimo Cardenal Arzobispo de Génova, José Siri. En primer lugar, el Eminentísimo Cardenal afirma que el domingo, como día de descanso, se halla en *plena evolución.*[726] Y en tres breves puntos recoge admirablemente los excesos capitales de esta evolución.

1) La *divagación diversiva* ha venido a sustituir al descanso religioso del cuerpo y del espíritu:

> *Dunque al concetto di riposo fisico e spirituale si va sostituendo pacificamente —questo è il tragico— il concetto della divagazione diversiva, che è generalmente eccitante e faticosa».*[727]

2) *La dispersión de los miembros de la familia por el gran mundo moderno* ha reemplazado a la vida dominical en el seno de la familia. Y esto no es el descanso dominical, ni la unión en el

---

724 «Il moralista deve affrontare anche il problema del *lavoro professionale organizzato in vista del guadagno* il quale, se, *materialmente,* potrebbe dirsi opera liberale, *è più formalmente opera servile,* nel senso spiegato. L'industrializzazione degli affari, la vita commerciale d'oggi è una imponentissima macchina che fabbrica la ricchezza a servizio del fine economico dell'uomo: in questo congegno... entrano i lavoratori *manuali* e i lavoratori *professionali* —dal *direttore all'ultimo operaio, dall'ingegnere al facchino, dall'avvocato consulente al professionista, impiegato, operaio che chiede consiglio*—: tutti costoro lavorano *per un unico fine: il guadagno, i risultati positivi dell'industria, del commercio»*: *Art. cit.,* pag. 161.

725 ***Art. cit.,* pag. 159.**

726 SIRI G., *La domenica oggi: Il giorno del Signore,* pag. 40-44.

727 ***Art. cit.,* pag. 42.**

hogar, al calor de los afectos naturales, normales, puros y sagrados de la familia.[728]

3) El descanso de todos los cristianos se ha convertido ya en el trabajo dominical de una parte, con vistas a la comodidad, al interés y a la diversión de otra parte de los cristianos:

> «*Al concetto di un riposo universale, cioè di tutti, si è ormai pacificamente sostituito il concetto che una parte della umanità in giorno di domenica lavori per favorire il comodo, il divertimento e l'interesse dell'altra parte*».[729]

Entre estos excesos inadmisibles, el cardenal Siri descubre y señala una corriente sana en torno al concepto de obra servil. Obras serviles o ilícitas serían, no sólo las actividades *materiales y manuales*, sino también aquellas actividades *liberales*, que absorben el espíritu, y destruyen la serenidad propia del día del Señor.

> «Se avete presente quello che è in tutti i manuali di teologia morale e riandate i casi che vengono eccepiti della liceità in giorno di domenica..., vi rendete conto che non è questione di eliminare nella mente della Chiesa *solamente il lavoro manuale, il lavoro materiale e materializzante*, ma è questione di *allontanare tutto quello che, per la potenza stessa dell'affare, per il carattere agonistico col quale si combatte negli affari, può essere elemento, sia pur di natura più elevata, intorpidante però la pace del giorno del Signore*».[730]

El cardenal Siri señala con estas palabras el sentido de la evolución del concepto de obra servil.

4. Pensamiento de Franz X. Pettirsch y Ph. Delhaye

Francisco Xavier Pettirsch

La prohibición de las obras serviles ha sido siempre una cuestión difícil y complicada, que ha preocupado a los moralistas de

728 «*Al concetto di un ritorno alla vita in seno alla famiglia terrena si sostituisce il concetto della piena dispersione nella vita del gran mondo.* E questo non è più riposo... *Non è più l'abbandono in seno alla famiglia, agli affetti naturali, normali, sacri, puri, efficaci, fecondi, rasserenanti, no! È la disgregazione*»: *Art. cit.*, pag. 42s.

729 *Art. cit.*, pag. 43.

730 *Art. cit.*, pag. 40s.

todos los tiempos;[731] pero, en nuestros días, debido principalmente a la evolución económico-social de los pueblos, el descanso dominical ha venido a constituir un problema *candente y de la máxima actualidad*:

> «Die Fragen um die Arbeitsruhe an Sonn- und Feiertagen gehören heute zu *den brennendsten und aktuellsten*».[732]

Y es que el concepto y la fórmula tradicionales de obra o trabajo servil (*knechtliche Arbeit*) ofrecen no pocas dificultades, ya que no responden a la mentalidad moderna ni a la situación económica actual, ni reflejan exactamente la intención del legislador. Sin embargo, no se puede prescindir completamente de ese concepto y de esa fórmula, si bien es verdad que poco se puede esperar ya de ellos.[733]

Por eso el mismo Pettirsch, recogiendo una idea del teólogo alemán Ruland, dice que no sería un disparate sustituir la fórmula clásica de *obra servil* por otra expresión *más cristiana*:

> «Es wäre *kein Unglück*, wenn es gelänge, auch einmal den Ausdruck der *knechtlichen Arbeit* fallen zu lassen und durch *einen christlichen* zu ersetzen».[734]

E insiste en que, en la práctica, en la catequesis y en las explicaciones pastorales, no se haga hincapié ni se atribuya excesivo valor a la expresión y al concepto de obra servil.[735] Así también se

---

731 Véase PETTIRSCH F., *Aktuelle Probleme um die Sonntagsruhe:* Theol PraktQuart 106 (1958) 105-109.

732 *Art. cit.*, pag. 105.

733 «Wenn aber neben der Art der *knechtlichen Arbeit* auch manches andere mitbestimmend ist, dann *wird diese traditionelle Ruheformel noch fraglicher*. Sie entspricht dann weder dem modernen Denken noch wird sie der heutigen Wirtschaftslage gerecht noch ist sie imstande, den eigentlichen Willen des Gesetzgebers richtig wiederzugeben. Dennoch soll auf diesen Ausdruck *nicht ganz verzichtet werden*, zumal nicht in der Theologie, da die echte Sonntagsheiligung in einem sehr tiefen Sinn es mit der Freiheit bzw. Versklavung des Menschen von heute zu tun hat. *Doch soll man aus den knechtlichen Arbeiten nicht alles erklären wolen* und soll der Geschichte dieser Formel gerecht werden»: *Art. cit.*, pag. 108.

734 *Art. cit.*, pag. 106.

735 «In der seelsorglichen Verkündigung (Kanzel und Schule) wird man besser tun, die Sache selbst zu umschreiben, den Sinn der Sonntagsru-

explica el que muchos teólogos modernos y aun manuales de moral se aparten del concepto formalístico tradicional, y pretendan que, en la determinación del carácter servil o liberal de las obras, hay que atender, además de a la costumbre y a la naturaleza de cada obra, *a la intención o afán de lucro, a la estimación de los buenos cristianos y a la circunstancia de obrar por oficio o profesión.*[736]

El estudio de Pettirsch se ha realizado con un marcado afán pastoral; por eso Pettirsch ha procurado recoger, en breves puntos, los principios que deben regular la enseñanza y la práctica del descanso dominical:

1) El descanso dominical no tiene en sí su razón de ser, sino que está ordenado al cumplimiento de obligaciones y fines más elevados. *Positivamente,* podría formularse este precepto en los siguientes términos:

> «En los días de fiesta, debe procurarse el cristiano tiempo, fuerza y descanso para los fines más elevados de su vida: para sus obligaciones de criatura, es decir, honrar y dar culto a Dios, para la salvación de su alma, para satisfacer los deberes de su espíritu, de la sociedad y de la familia y finalmente para un completo restablecimiento de sus fuerzas».[737]

2) El centro del domingo es la participación de todo el pueblo cristiano en la misa dominical. El descanso debe procurar una atmósfera pública y privada, que sea propicia para esta participación.[738]

---

he darzutum und *auf eine alles besagende Kurzformel zu verzichten*», *Art. cit.*, pag. 108. Y más adelante: «Auf den Begriff *knechtliche Arbeit* wird man in der Praxis *nicht allzu viel Wert legen*, dafür um so mehr auf eine richtige Umschreibung des Ruhegebotes, soweit es um die negative Seite geht»: *Art. cit.*, pag. 109.

736 *Art. cit.*, pag. 108.

737 «Die christliche Sonntagsruhe fordert nicht *eine Ruhe um der Ruhe willen*, sondern nur eine Ruhe im Dienste höherer Aufgaben. Das entsprechende Gebot könnte *das positiv* zum Ausdruck bringen, wenn man etwa sagte: «Am Sonntag sollst du für das Höhere in deinem Leben, nämlich für deine geschöpfliche Hauptpflicht, die Gottesverehrung, für dein Seelenheil, für die Pflege des Geistes, der Gemeinschaft und der Familie und endlich für eine allseitige Erholung, *Zeit, Kraft und Ruhe* finden»: *Art. cit.*, pag. 109.

738 Loc. cit.

3) El descanso dominical y festivo tiene un carácter preferentemente comunitario y social. Por eso, un trabajo realizado *egoísticamente, con afán de lucro o salario,* es más opuesto al descanso dominical que un trabajo emprendido en favor del prójimo.[739]

4) *Negativamente,* podría describirse el precepto del descanso:

> «En los días de fiesta, están prohibidos todos los trabajos corporales *pesados* y particularmente los trabajos *ruidosos,* que suelen realizarse *durante la semana,* en orden a obtener los medios y ganancias para las necesidades corporales, como son los trabajos agrícolas, comerciales e industriales ..».

Y aún se podría completar este principio, diciendo que en domingo están prohibidos también los trabajos profesionales *no muy pesados y ruidosos,* si con ellos se continúan, sin motivo especial, las *actividades semanales.* Por el contrario, estarían permitidos aquellos *trabajos ligeros,* que no se realizan, en cumplimiento del propio oficio o profesión semanal.[740]

Entre estos trabajos y actividades ligeros se pueden clasificar ciertos trabajos femeninos de aguja o sastrería, algunos pequeños trabajos y entretenimientos de oficina y de jardinería, etc.[741]

5) En las instrucciones pastorales y catequísticas, se podría proponer este precepto en los siguientes términos: En los domingos y días de fiesta, están prohibidos los trabajos ordinarios y pesados de la semana, emprendidos para obtener *un lucro o jornal o los medios de vida.* En cambio, están permitidos los traba-

---

739 Loc. cit.

740 «Verboten sind an Sonn- und Feiertagen *jene körperlich mühevollen und besonders lauten Arbeiten,* die man *in der Woche* um des Lebensunterhaltes und Verdienstes willen für leibliche Bedürfnisse verrichtet, wie landwirtschaftliche, handwerkliche, industrielle Arbeiten, soweit sie nicht zur Verhütung schweren Schadens auch am Sonntag verrichtet werden müssen und unaufschiebbar sind. Wenn so die Art oder Natur der verbotenen Arbeit umschrieben ist, wird man fortfahren, dass eine andere, *nicht so lärmende und schwere Berufsarbeit* am Sonntag auch verboten ist, wenn ohne weiteren Grund einfach *die Wochentagsarbeit fortgesetzt würde.* Solche *leichtere Arbeiten wären aber dann erlaubt, wenn sie nicht einfach aus dem gleichen Beweggrund wie in der Alltagsberufsarbeit verrichtet werden*». *Art. cit.,* pag. 109s.

741 *Art. cit.,* pag. 110.

jos urgentes y todos los que son necesarios para el servicio de las almas, de la familia, de los individuos y de la sociedad. No estarían prohibidos los trabajos o actividades realizados *por descanso, por pasatiempo, por gusto o afición o para la propia formación*, si no son realmente perturbadores ni ruidosos. Finalmente, cometería *pecado grave* el que trabajase muchas horas o también durante poco tiempo, pero escandalizando al prójimo. Igualmente, el que trabaja por desprecio de Dios o de la Iglesia, o dificulta grandemente a sí mismo o a los demás en el cumplimiento de sus deberes religiosos. [742]

No queremos terminar sin poner de manifiesto cómo, en ciertas circunstancias, el trabajo dominical puede estar prohibido por el precepto eclesiástico del descanso y por el *quinto precepto del decálogo*.[743]

Ph. Delhaye

Contemporaneamente con el artículo del jesuíta Franz Pettirsch, apareció en *L'Ami du Clergé* un amplio y bien trabajado estudio, debido a la pluma de Ph. Delhaye.[744] Está dividido en dos partes principales; en la primera parte, de carácter eminentemente histórico, Delhaye describe rápidamente la evolución del descanso dominical a traves de los siglos;[745] en la segunda parte, somete a un examen crítico las diversas concepciones del *opus servile*, y termina, proponiendo sus principios y puntos de vista, en orden a la santificación del domingo, por medio del descanso cristiano.[746]

La evolución económico-social de los tiempos modernos ha creado un serio problema al descanso dominical, y especialmente a los defensores del sistema y doctrina tradicionales. Por eso, tiene razón Delhaye, al dudar de la actualidad de la distinción de obras serviles, comunes y liberales:

> «On peut se demander si cette distinction est *aussi claire aujourd'hui qu'autrefois*».[747]

742 Loc. cit.
743 *Arti. cit.*, pag. 111s.
744 Véase DELHAYE PH., *Le repos dominical:* AmClerg 68 (1958) 225. 234. 241-249.
745 *Art. cit.*, pag. 225-234.
746 *Art. cit.*, pag. 241-249.
747 *Art. cit.*, pag. 226.

Y es que las diversas definiciones clásicas de obra servil no responden a las exigencias de los tiempos modernos. Efectivamente, si decimos que obras serviles son *aquéllas que realizaban, en otro tiempo, los siervos*, inmediatamente nos pondrán ante la vista un número creciente de actividades modernas, que no tienen nada que ver con los trabajos de los siervos. [748] El empleo de las máquinas modernas se va extendiendo por todas partes, y permite realizar, sin grandes esfuerzos físicos o musculares, las tareas pesadas que, en otro tiempo, se encomendaban a los brazos vigorosos de numerosos siervos u obreros. Por otra parte, las máquinas exigen inteligencia y vigilancia, y su manejo reclama frecuentemente la presencia de técnicos o especialistas, es decir, la presencia de los hombres libres de otro tiempo.[749] Se ha formado todo un mundo de actividades entre el siervo de otros tiempos y el técnico, especialista o ingeniero de nuestros días. Ahora bien, ¿habría que decir que semejantes actividades, desarrolladas por medio de máquinas, son liberales por ser *más propias de los libres que de los siervos*? La lógica nos llevaría a semejante afirmación, y su admisión constituiría sin más, la destrucción del descanso dominical. [750] Lo cierto es que existe un amplio sector de nuevas actividades, que es casi

---

748 «Le critère du travail servile se révèle donc *déficient* même d'un point de vue purement historique. Il l'est encore plus si l'on raisonne par analogie et si l'on dit: sont interdites aujourd'hui les activités *qui autrefois étaient réservées aux serviteurs*. Car plus nous allons et plus nous nous trouvons confrontés avec des *activités qui n'ont plus aucun rapport avec les serfs ou serviteurs d'autrefois*... Car aujourd'hui ce sont les machines qui font la besogne. Aristote l'avait d'ailleurs prévu quand il disait que l'esclave disparaîtrait si un jour les navettes marchaient toutes seules»: *Art. cit.*, pag. 242.

749 «En effect, l'usage des machines s'est répandu a suplée au manque de domesticité et permet d'accomplir *sans beaucoup d'efforts physique des tâches qui autrefois réclamaient des bras vigoureux et nombreux*. Par contre aujourd'hui, ces machines demandent à être surveillées, leur usage n'est pas aisé, ce seront des *techniciens* ou tout au moins des *personnes mieux informées —les liberales d'autrefois—* qui les feront marcher»: *Art. cit.*, pag. 226.

750 «Il y a *un monde entre le travail d'un serf et celui d'un technicien ou d'un ingénieur* qui, grâce à l'automation, se contente de surveiller des machines. Dirons-nous que celui-ci est permis pour autant, *parce que plus intellectuel que manuel*? On devrait le faire en bonne logique; mais si on accepte cette position, c'en est fini du repos dominical dans une civilisation mécanique comme celle qui s'instaure actuellement»: *Art. cit.*, pag. 242.

imposible reducir a las categorías clásicas de obras serviles, comunes y liberales, y que la opinión común las considera como ilícitas y serviles, cuando se desarrollan *en fuerza del propio oficio o profesión.*[751]

¿Serán serviles las *obras materiales, corporales o manuales?* En otros tiempos, fueron consideradas como tales, porque realmente se oponían al culto divino y a las cosas de lo alto más que las obras intelectuales o liberales. Esto mismo sucede actualmente con el trabajo profesional de la semana. Pero ¿habrá que clasificar en la misma categoría los *ligeros trabajos de jardinería,* que realiza un obrero en su propio jardín? O ¿habría que condenar a aquella buena mujer, que se entretiene, durante las horas libres del domingo, en *pequeñas labores de encaje o puntilla?* Ciertamente, nadie se atreverá a afirmar que el entretenimiento, el deporte moderado se opone al descanso dominical. Más aún, se podría dudar de la oportunidad de semejante prohibición, ya que se encuentran numerosos obreros y trabajadores, que difícilmente hallarán una ocupación sana que no sea manual. Además, esta concepción del *opus servile* adolece del defecto de no atender a las *actividades profesionales intelectuales o liberales.* ¿Será, porque la continuación de semejantes obras, en días de fiesta, no causa ningun perjuicio sicológico o espiritual?[752] Delhaye cree que el ejercicio de las profesiones liberales *peut etre tout aussi fatigant et absorbant que le travail manuel.*[753] Por eso cree que, siendo así que las leyes civiles prohiben en los días de fiesta las actividades profesionales, deberían ser incluídas *por analogía dentro* del concepto de *opus servile.*[754]

En conclusión, se puede decir que la noción clásica, al identificar las obras serviles con las mecánicas o manuales, es incapaz de atender a las actividades de las *profesiones liberales,* defecto incomprensible en una época en que estas profesiones son *tan profanas o más que los trabajos manuales.*

---

751 «C'est donc toute une partie de l'activité qui se trouve dans une *zone neutre* vis-à-vis de la loi, un *no man's land* moral, alors même que l'opinion commune sent très bien qu'on ne peut les *pratiquer habituellement le dimanche*»: *Art. cit.,* pag. 226.

752 *Art. cit.,* pag. 242s.

753 *Art. cit.,* pag. 226.

754 *Art. cit.,* pag. 243.

> «On serait donc tenté de dire: prise dans sa littéralité, la théorie *opera servilia* confondus avec les *artes mechanicae* ne peut évidemment viser les *travaux intellectuels*. Si l'on résume en elle toute l'observance du repos dominical, comme on a trop tendance de le faire, *on doit exempter de celui-ci tous les travaux intellectuels*. C'est une exemption qui ne se justifie plus en un temps où ceux-ci sont *tout aussi profanes, sinon plus, que les travaux manuels*».[755]

Tampoco siente Delhaye ninguna simpatía por aquella opinión, que propone, como criterio de distinción entre las obras serviles y liberales, su *propia tendencia a promover el provecho del cuerpo o del espíritu*. Efectivamente, este criterio es inadmisible, ya que, en fuerza de la unión substancial entre el alma y el cuerpo, el bien que radica en uno de estos elementos redunda siempre en provecho del otro. Además, adoptando este criterio, se llegaría a la conclusión de clasificar entre las obras ilícitas y serviles toda clase de actividades deportivas. [756]

Las obras remuneradas y las actividades profesionales deberían constituir, en nuestros días, el verdadero «opus servile». En primer lugar, hay que reconocer que el criterio del *lucro o salario* y del *oficio o profesión* merece se le conceda un valor y eficacia más amplios que los que le atribuyeron los partidarios de la doctrina tradicional. Y es que, tratándose de una materia, en que juegan un papel tan importante la costumbre y la estimación común, no puede menos de tomarse en consideración esta doctrina que, además de encontrar apoyo en la antigüedad, fué enseñada en el medievo, durante casi tres siglos, y ha sido restaurada, desde hace más de cincuenta años, por el esfuerzo de numerosos teólogos y de algunos manuales de moral. *No se trata, pues, de una teoría aireada por algunos espíritus aventureros, sino de una doctrina que se va convirtiendo en opinión común o «más común» y que, por lo mismo, puede mantenerse con firmeza y con seguridad de conciencia*. No es que se quiera negar probabilidad a la teoría de las obras *mecánicas o manuales;* pero los moralistas deben poner de manifiesto la insuficiencia e inadaptabilidad de este sistema y, al mismo tiempo, insistir en los argumentos, que favoren la doctrina o criterio del lucro o salario y del oficio o profesión. [757]

---

755 *Art. cit.*, pag. 243s.

756 *Art. cit.*, pag. 226. 242s.

757 «Il faut reconnaître à ce critère *une valeur beaucoup plus grande*

Es verdad que esta doctrina nos presentaría un nuevo concepto de *opus servile*, y que éste vendría a resultar en cierto modo equívoco; pero no se debe olvidar que la expresión *opus servile* ha encerrado varios y diversos conceptos, a lo largo de la historia, y que el sistema del lucro o salario y del oficio o profesión viene a constituir el *elemento común* a todas las interpretaciones del descanso dominical. [758]

Finalmente, Delhaye trata de completar y perfeccionar el sistema propuesto mediante algunas normas o principios prácticos.

1) La verdadera obra servil, en nuestros días, la constituiría

---

que ne l'avait fait la morale de la Renaissance. Une théorie qui a pour elle des garants dans l'antiquité, qui a été défendue pendant les trois siècles de l'intense activité médiévale étroitement surveillée par l'Église, qui a été librement reprise depuis cinquante ans, *ne doit pas jouer les parents pauvres qui se font pardonner d' exister*. En une matière où tout le monde reconnaît une particulière importance à la coutume et à l'opinion commune qu'elle traduit, *cette interprétation peut être soutenue avec fermeté*. Certes, chacun est libre de suivre une opinion probable comme celle des travaux manuels. Mais il appartient aux théologiens de montrer le *caractère incomplet et en partie insuffisant* de cette opinion et d'insister au contraire sur les raisons qui militent en faveur de la théorie du gain. Contrairement à ce que plusieurs croient, une action en ce sens n'est pas seulement le fait de *certains esprits aventureux*, mais de *nombreux théologiens, auteurs de manuels* qui, de par leur influence, tendent à créer *une opinion commune ou 'plus commune'*. Il ne fait pas de doute en tout cas qu'en elle-même, cette façon de voir les choses puisse être prise comme *une règle certaine d'action, à laquelle on se réfèrera en toute sûreté de conscience*»: *Art. cit.*, pag. 244.

758 «Dira-t-on que, dans ce cas, le terme *servile* n'a plus de sens? Mais ne serait-ce pas oublier qu'en dehors de sa signification première qui désigne *l'activité d'un serviteur*, il a été utilisé par les Pères pour signifier *le service du démon*, par S. Thomas et de nombreux scolastiques pour caractériser les travaux manuels qui nous mettent au *service de la matière?*... Au reste, si l'on craint de se laisser aller à une nouvelle exégèse d'un mot qui, pour avoir désigné tant de choses disparates, en est devenu *équivoque* (au sens scolastique du terme, non au sens moral évidemment) ne pourrait-on dire que *la théorie du gain dégage l'élément commun à toutes les interdictions qui règlent le chômage dominical?*... Bref, dans toutes les activités interdites le dimanche, il y a *un aspect financier* à considérer. Pourquoi devrait-on, ou pourrait-on en faire fi quand il s'agit de *certains 'activités libérales'?*.. Qu'on le veuille ou non, dans notre civilisation technique et matérielle, il y a, à des degrés divers, *un aspect financier dans chacune des activités profanes*. La théorie du gain a eu le mérite de le dégager. Pourquoi n'en pas tenir compte?»: Loc. cit.

el *trabajo*, que podríamos decir que es *una actividad, generalmente penosa, ordenada substancialmente a un fin útil o a la producción de bienes o valores*. En algunas ocasiones, no será fácil distinguir el trabajo, el juego y los ejercicios de afición, porque pueden ser idénticos, considerados *materialmente*. En semejantes circunstancias, para distinguir su carácter servil o liberal, es decir, para descubrir si constituyen *verdadero trabajo*, hay que atender al *finis operantis*, a la intención de lucro o recreo. Pero no se trata de una intención meramente subjetiva e interna, sino de un *finis operantis*, que se manifiesta en las circunstancias y en el desarrollo de la obra, y viene a convertirse en verdadero *finis operis*. Concretamente, se podría decir que la actividad *ordenada al lucro o ganancia* se encuentra en el trabajo profesional, y, por lo mismo, deberían presentarse como el verdadero *opus servile* las actividades que constituyen el *propio oficio o profesión*. [759]

2) También habría que tener presente, al determinar el carácter servil o liberal de una obra u ocupación, el *carácter público o privado* del ejercicio de la propia profesión, porque no se puede negar que existe una notable diferencia entre el ejercicio público y privado, y que, cuando éste se practica *aisladamente*, no destruye ni corrompe la atmósfera de descanso, propia del día del Señor. [760]

3) De aquí se deduce que el *principio del lucro o salario* no constituye una norma absoluta, ni siempre es signo de verdadera obra servil. Habría que atender, al mismo tiempo, al *carácter aislado* de la obra y a la intención *principal o secundaria* de obtener un lucro o salario. Por lo demás, y a pesar de las dificultades que pueda entrañar este sistema, su aplicación no es más complicada ni más difícil que la del sistema de las obras corporales o manuales. [761]

Delhaye dedica las últimas páginas de su estudio a proponer

759 *Art. cit.*, pag. 244s.

760 *Art. cit.*, pag. 245.

761 «Prenons aussi le cas de ce professeur qui, dans la soirée du dimanche, écrit l'une ou l'autre recension pour une revue. Son activité est-elle interdite si d'hasard son compte rendu doit être payé...? Non, je ne le pense pas, s'il s'agit *d'un acte sporadique, et occasionnel*. Mais je l'avoue, je serais plus sévère pour celui que *multiplierait* de pareilles tâches et finirait par en faire une *activité commerciale*... Ici encore l'application de la théorie du gain n'est pas plus difficile que celle des travaux manuels»: Loc. cit.

algunas normas pastorales, en orden a la santificación del descanso dominical [762] y concluye con una sugerencia:

> «Ne peut-on songer à une *interprétation authentique* du mot *servilia* employé par le canon 1248 ou envisager qu'il *soit remplacé* par un autre?... Je songe par exemple à ces termes d'Origène que la traduction latine a rendu par *actus mundi, saecularia opera*. Tout se trouve impliqué ici: *la fuite du péché, le souci des choses éternelles, la victoire sur l'avidité du gain ou sur le labeur trop pénible*».[763]

Estas expresiones, además de ser cristianas y aun tradicionales, tendrían la ventaja de no aludir al carácter *manual* del trabajo ni a condiciones sociales (*servidumbre*) de tiempos lejanos. [764]

VI. Recapitulación

No queremos cerrar esta larga exposición histórica del movimiento moderno, sin dirigir una mirada retrospectiva, para señalar y recoger las conclusiones e impresiones más generales, que provocan las enseñanzas y sugerencias propuestas por los articulistas modernos.

1) La reacción, tímidamente iniciada en los albores de la actual centuria, contra la doctrina llamada tradicional, y posteriormente desarrollada por numerosos moralistas, se ha constituído en un gran movimiento, que no dudamos ha influído grandemente, e influirá todavía, en la formación de la mentalidad y del ambiente, en torno al problema del *opus servile*.

2) Se puede decir que los partidarios del movimiento moderno están de perfecto acuerdo en su resistencia y oposición a las enseñanzas, principios y criterios, propuestos por Cayetano y sus seguidores; pero, desgraciadamente, no existe acuerdo completo, cuando tratan de crear el sistema, principios y criterios, que deberían regular, en nuestros días, la doctrina de las obras serviles y liberales.

---

762 Véase *art. cit.*, pag. 245-249.
763 *Art. cit.*, pag. 249.
764 Loc. cit.

3) Las divergencias, no muy notables, que se pueden descubrir entre ellos, se deben en parte a la oposición que han encontrado en algunos canonistas y, en parte también, a que algunos creen quizá que las enseñanzas y pretensiones del movimiento moderno no están plenamente conformes con el Código y, en particular, con el canon 1248.

4) A pesar de estas divergencias, el movimiento moderno, considerado en toda su amplitud, constituye un verdadero arsenal de datos, sugerencias, principios y criterios, imprescindibles a la hora de acomodar y modernizar la doctrina de las obras serviles y liberales. Más aún, algunos, especialmente H. Michaud, han ensayado, más o menos abiertamente y con mayor o menor acierto, la formulación de un nuevo sistema doctrinal, según los principios y criterios del movimiento moderno.

5) En estos ensayos, se prescinde casi totalmente de los principios y criterios propuestos por Cayetano, y se acentúa, en cambio, el valor y eficacia de aquellos elementos y circunstancias, despreciados por éste, y realzados por Ricardo de Middleton, a finales del siglo 13, y por Juan Azor a finales del siglo 16.

6) Finalmente, algunos articulistas modernos pretenden —creemos que con razón— que el sistema y doctrina, propuestos por Cayetano y transmitidos hasta nuestros días, no merecen, plenamente, el calificativo de *clásicos y tradicionales*. Y no lo merecen, en primer lugar, porque, anteriormente, existió un sistema y una doctrina admitidos bastante comúnmente, y, en segundo lugar, porque, posteriormente, algunos moralistas no mantuvieron los principios de Cayetano, y otros se apartaron de él en las aplicaciones prácticas.

De Sacra Doctrina, in 1 p., q. 1 de Melchor Cano

Introducción y edición

de

Cándido Pozo S. I.

INTRODUCCION

La importancia de Melchor Cano, dentro de la Escuela de Salamanca, en orden a la renovación del método teológico, es excepcional. Por su obra clásica *De locis theologicis*, es el autor de la primera gran metodología teológica, inigualada, sin duda, en cuanto a influjo posterior.

Las ideas metodológicas de Cano en esa obra suya han sido ya suficientemente estudiadas.[1] Sin embargo, no carecerá de interés publicar sus explicaciones de clase sobre la «sacra doctrina», teni-

1 Baste citar: Lang, A., *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925; Garrigou, A., *Lieux théologiques*: DTC 9, 712-749; Marcotte, E., *La nature de la Théologie d'après Melchior Cano*, Ottawa 1949; Beumer, J., *Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand der Loci theologici des Melchior Cano*: Schol 29 (1954) 53-72.

das en Salamanca en 1548. Con ellas podremos apreciar sus ideas sobre método 15 años antes de la publicación de la obra *De locis.*[2]

Las lecturas «de sacra doctrina», que editamos, están contenidas en el Códice Ottoboniano latino 286 de la Biblioteca Apostólica Vaticana.[3] Lamentamos no poder publicar dos «reportata» distintos, de alumnos diversos, como hemos hecho al publicar los comentarios «de sacra doctrina» de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto.[4] Una publicación a doble columna de dos «reportata» diversos permite mucho mejor la reconstrucción de la enseñanza oral de un maestro, que el texto de un único discípulo no controlado por otro. En el Ms. 58 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca existen unas «Adnotationes in primam partem S. Thomae» de Cano, cuyo texto tiene profundas divergencias con respecto al de Ott. 286. En otra parte hemos explicado las razones por las que pensamos que el Manuscrito de Salamanca, además de ser extraacadémico, no es siquiera copia de un manuscrito académico, sino una refundición, que recoge elementos de otras lecturas de Cano (en particular de lecturas sobre la 2-2) y de algunas relecciones, que sobre materia «de locis», presume Beltrán de Heredia, tuvo Cano entre 1548 y su ida a Trento.[5] La existencia de esas relecciones, a que se refiere Beltrán de Heredia, se ve confirmada por una referencia del manuscrito, que editamos.[6] Por sus profundas divergencias con respecto a Ott. 286, el Manuscrito de Salamanca

2 Las lecturas, que publicamos, son anteriores en doce años a la muerte de Cano. La edición primera de la obra *De locis* fué póstuma.

3 Para la descripción del manuscrito cfr. Pozo, C., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid 1959, pag. 122, nota 95. Al igual que indicábamos allí, no reproducimos las frecuentes correcciones de otra mano, existentes en el manuscrito, cuando se limitan a poner entre líneas, con más clara grafía, la misma palabra que estaba obscura en el manuscrito. La cita de Cano, *De locis*, que en el num. 44 se hace en tercera persona, no es dificultad contra la autenticidad; es una adición marginal de otra mano, sin duda muy posterior. Por lo demás, esa misma mano anota al margen en el núm. 50: «Opinio Cani»; con esta advertencia encabeza el siguiente párrafo del Ms.: «Contrariam sententiam *ego* indubitanter *teneo*».

4 ArchTeolGran 20 (1957) 307-426; 21 (1958) 199 295.

5 Pozo, C., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*. Madrid 1959, pag. 122ss.

6 «Est dubium: si non possumus rationibus demonstrativis adversus paganos neque principiis fidei, quae non admittunt, quibus mediis est agendum contra eos? De hoc vide in nostra repetitione». Num. 46.

no puede ser publicado a doble columna con él; dado el carácter de extraacadémico y de refundición, que posee el Ms. 58 de la Universidad salmantina, la elección del manuscrito, que debía ser editado, tenía que hacerse a favor de Ott. 286, que, a pesar de sus imperfecciones, refleja directamente las explicaciones de clase de Melchor Cano.

Comparando con las lecturas de Vitoria y Soto anteriormente publicadas, nuestra impresión es que Cano utiliza la Sagrada Escritura mucho más abundantemente que ellos. Su erudición teológica es sensiblemente semejante. Cayetano es, sin duda, el teólogo de la Escuela tomista, al que Cano más frecuentemente se refiere,[7] aunque su admiración por él no sea absoluta.[8] Capréolo es citado muy parcamente[9] y Diego de Deza sólo una vez.[10] Escoto y su problemática están muy presentes en estas lecturas.[11] De la Escuela nominalista son frecuentes las referencias a Gregorio de Rímini,[12] Gabriel Biel[13] y Pedro Auréolo.[14] También encontramos repetidas veces el nombre de Durando.[15] Varias veces se alude a Pedro Lombardo,[16] como también a Tomás Netter[17] y a Juan Driedo.[18] A Nicolás de Lyra,[19] Juan Gersón[20] y Erasmo[21] se les cita una vez respectivamente.[22]

7 Cfr. num. 8, 20, 21, 24, 44, 46, 52, 55.

8 «Unde multi clarissimi viri confidentes proprio ingenio sunt decepti, ut Caietanus, Durandus et alii, quorum nomina reticere animadvertimus». Num. 17. Resulta casi sorprendente la asociación de los nombres de Cayetano y Durando.

9 Num. 22 y 28; la primera de estas dos veces, como fuente para hacer una cita de Auréolo.

10 Num. 23.

11 Num. 5ss, 20, 22, 26, 27, 37, 38.

12 Num. 22, 26, 32, 37, 39, 44.

13 Num. 22, 26, 32.

14 Num. 22, 27, 32, 36, 37. En el num. 22 se cita a Auréolo a través de Capréolo.

15 Num. 22, 27, 32, 37, 44, 50.

16 Num. 1, 37, 39, 44.

17 Num. 49, 50, 51.

18 Num. 14, 49, 50.

19 Num. 60.

20 Num. 50.

21 Num. 54. En el num. 15 se encuentra otra referencia a Erasmo pero tachada en el Ms.

22 No tenemos en cuenta las referencias, que se hacen en el num. 44 tomándolas de Cayetano.

A los luteranos se les nombra expresamente sólo una vez,[23] pero se alude a ellos en varias ocasiones más.[24] No era desconocida de Cano la problemática protestante.

Todo el movimiento renovador del método teológico, que se desarrolla en Salamanca, debe concebirse como una superación de los defectos, que puede tener un concebir la Teología demasiado exclusivamente como Teología de conclusiones. Vitoria reconocía la existencia de dos tipos de Teología: una Teología cual la realizaron los Santos Padres, más positiva y más dedicada a explicar el sentido de las verdades reveladas (inteligencia de la fe) y otra la escolástica (sería más propio decir tomista), que es esencialmente Teología de conclusiones (ciencia de la fe). Ante estos dos tipos de Teología, Vitoria resolvió el problema postulando la integración de ambos.[25] Domingo de Soto parte, por el contrario, de la noción tomista de Teología, a la que considera la única auténtica y la única que puede ser llamada Teología en sentido estricto. Los defectos de la exclusividad de una Teología de conclusiones se evitan —parcialmente al menos— subrayando que no hay razón ninguna para que ese tipo de Teología no realice previamente una explicación de los principios en el más estricto sentido de inteligencia de la fe.[26] No insistió, sin embargo, en la importancia de lo positivo[27] y tal vez sea ésta la más grave limitación de sus ideas sobre método.

A nuestro juicio, Cano da un paso más. Al igual que Soto, parte de la noción tomista de Teología, pero para insistir en seguida en que en esa noción hay dos funciones fundamentales: poner los

23 Núm. 48.

24 «Haeretici moderni» num. 57. Véase también núm. 14, 51, 63.

25 Cfr. ArchTeolGran 20 (1957) 316ss.

26 Cfr. ArchTeolGran 21 (1958) 205s.

27 Ibidem. Quizás se manifieste la mentalidad de Soto ya en sus actuaciones tridentinas sobre los estudios bíblicos y la Teología escolástica, cfr. BELTRAN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto en el Concilio de Trento:* CienciTom 63 (1942) 138-147.

principios y deducir las conclusiones de ellos.[28] Ambas se relacionan como lo imperfecto a lo perfecto.[29]

La primera función es algo intrínseco a la Teología y no algo previo.[30] Cano insiste en la necesidad de amplios conocimientos positivos para realizarla convenientemente: la Sagrada Escritura,[31] los Concilios, tanto universales como particulares,[32] los actos magisteriales pontificios,[33] los Santos Padres[34] y los Doctores[35] son otras tantas fuentes, que el teólogo debe conocer amplia y pro-

28 «Eadem doctrina censetur esse, quae docet principia [et quae docet conclusiones]». Num. 16. «Eadem doctrina et facultas censetur apud omnes philosophos, quae constituit principia et quae colligit conclusiones ex iis principiis et defendit et arguit. [...] Sic [etiam] est consideranda sacra theologia: altera pars est in qua iaciuntur fundamenta et altera quae colligit conclusiones; tamen eadem est facultas» Núm. 17. «Perfecta doctrina duas habet partes: alteram, in qua constituit principia et iacit fundamenta, super quae aedificat; et alteram, qua probat et concludit. [...] Sic etiam in theologia». Num. 28. Comparar con *De locis*, 2, 4: «Sed et duas esse cuiusque disciplinae partes exploratum est. Unam, in qua principia ipsa tanquam fundamenta ponimus, statuimus, firmamus. Alteram in qua principiis positis, ad ea, quae sunt inde consequentia proficiscimur» (*Opera*, t. I, Matriti 1764, pag. 33).

29 «Eadem est facultas, quamvis quando solum versatur circa principia est imperfecta; tamen ad hoc quod sit perfectus theologus oportet ut sciat colligere conclusiones». Núm. 17.

30 Nótense las expresiones «eadem doctrina», «eadem doctrina et facultas», «eadem est facultas», «perfecta doctrina duas habet partes» en los pasajes citados en la nota 28.

31 «Ille est ineptissimus ad arguendum in hac doctrina, qui nunquam revolvit arcana scripturarum; neque dicendi sunt theologi». Num. 47.

32 «Si ignoraverint concilia hactenus congregata tam provincialia, quam generalia, non sunt apti ad disputāndum in hac materia». Ibid.

33 «Qui ignoraverit definitiones pontificum et epistolas decretales et ius canonicum (hoc dico, maxima ex parte) non est idoneus theologus, utpote ex magna parte sunt definita ex summis pontificibus». Ibid.

34 «Qui fuerint ieiuni in lectione sanctorum, ut Hieronymi, Ambrosii, Gregorii, etc., carent magna ex parte principiis huius scientiae». Ibid. En el núm. 49 se afirma que negar que un libro es canónico, contra la afirmación unánime de los Padres, es herejía. Fórmulas semejantes, incluso más generales, se encuentran en Cano ya en 1544; cfr. Pozo, C., *La teoría del progreso dogmático...* pag. 134. El «consensus Patrum» es infalible.

35 Probablemente la expresión «doctores» tiene un sentido más amplio que «Santos Padres», cuando Cano reprende a los «scholastici, qui ubi disputantes aegre admittunt auctoritates doctorum, dicendo, ad rationem, ad rationem»; tales escolásticos «male agunt, si auctoritas est ad propositum, nam melius argumentatur quam cum ratione». Ibid.

fundamente y en las que hallará los principios de su ciencia,[36] de los que después deducirá conclusiones. Se reconocerá aquí fácilmente la concepción fundamental de la obra *De locis*: una indicación detallada de los «lugares» de argumentación, en los que el teólogo encuentra los principios.

A la primera función pertenece también —ya que es distinta del trabajo de deducir conclusiones— la explicación de los principios (Glaubensverständnis en la conocida terminología de Beumer);[37] explicación que puede hacerse incluso mediante metáforas.[38] A esta primera función pertenece también el uso de argumentos de razón para probar los principios.[39] Es claro que no todos los principios teológicos pueden ser probados por razón con argumentos convincentes; sin embargo, siempre será posible el uso

---

36 Es característico que, de los que desconocen alguno de esos «lugares teológicos» (en concreto Cano se refiere a los que no conocen suficientemente los Padres) se diga: «carent magna ex parte principiis huius scientiae». Ibid.

37 «In prima parte non supponuntur principia, sed explicantur a magistro discipulis, ut discant. Et explicantur meliore modo quo potest». Num. 28. Comparar con *De locis* 2,4: «In illa vero, quam priorem esse diximus, licebit utique, non solum obscura perspicuis illustrare, sed etiam minus nota principia, ex his, quae sunt nobis notiora, ostendere». (*Opera*, t. 1, pag. 34). BEUMER piensa que con esto no se traza consecuentemente la línea divisoria entre Teología positiva y especulativa (a. c., Schol 29 [1954] 59 nota 17); por nuestra parte, pensamos más bien que las dos funciones, que Cano distingue en la Teología, no son en su mente Teología positiva y Teología especulativa; la división se hace más bien —y muy consecuentemente— entre una Teología, que es a la vez positiva y Glaubensverständnis, y otra, que es Glaubenswissenschaft.

38 «Diximus enim duas esse partes in qualibet disciplina: altera in qua nititur probare et ponere principia; altera in qua infert et demonstrat conclusiones. In hac vero, cum demonstret, non debet uti metaphoris; in prima vero parte, bene; nam et Philosophus 1 Physic. volens probare in qualibet re naturali esse materiam et formam et esse privationem, addit metaphoram de rebus artificialibus». Num. 53.

39 «Theologia in prima parte, in qua ponit principia, concedo quod eo modo, quo potest, probat et suadet, ut fit in arte mechanica: [primo enim ponit principia, scilicet, lapides etc.]; postea vero aedificat. In secunda vero parte, theologia non probat principia, sed supponit et ex illis infert conclusiones». Núm. 29. «Itaque quando principia sunt difficilia, suadentur; si ille, cui suadentur principia, admittit testimonia, novum probat eidem testimoniis; [si non admittit?], rationibus». Num. 28.

de razones de congruencia.[40] Creemos este punto de suma importancia: el campo de la razón en Teología es, para Cano, bastante más que la pura deducción de conclusiones; aun prescindiendo de la explicación de los principios, muchas veces consiste en un uso de argumentos puramente filosóficos o racionales para probar verdades reveladas. Ya Vitoria lo concebía también así.[41]

Lo especulativo, por tanto, no está reducido, para Cano, al trabajo de la segunda función teológica. Tiene también dos formas posibles de actuación dentro de la primera. Lo positivo interviene en la primera función teológica y constituye el primer paso de la «positio principiorum».

Dada la amplitud de la labor especulativa, no puede en Teología despreciarse la importancia de la razón[42] ni la autoridad de Aristóteles.[43] Es característica, sin embargo, la afirmación de Cano, referida, sin duda, a la primera función teológica, de que en Teología se prueba mejor por autoridad que por razón.[44]

Esta última afirmación no podrá olvidarse al intentar juzgar el equilibrio, que Cano pretende, entre lo positivo y lo especula-

---

40 «Duplicia sunt quae possumus cognoscere de Deo; et naturaliter, et sic potest theologus contra negantem ex illo principio lumine naturae cognito argumentari». Num. 46. «Argumentis verisimilibus et habentibus probabilitatem et congruentiam potest theologus probare sua principia, non tamen demonstrative; et sic theologus potest suadere adversarios». Ibid. Comparar con *De locis* 12, 4: «Quod si quae argumenta fidei decretis comprobandis sancti doctores afferunt, congruentia illa esse, non evidentia: probabilia, non necessaria: suadere, non cogere: adducere, non evincere». (*Opera* t. II, pag. 156). Por lo demás, téngase en cuenta que las verdades reveladas *per se* son tales que no se puede dar de ellas argumento convincente; las accesibles a la razón son «quasi per accidens divinitus revelata, propter eos, qui eorum demonstrationem et evidentiam non habent». (*De locis* 12, 4, *Opera* t.II, pag. 155).

41 Cfr. ArchTeolGran 20 (1957) 315 not. 55 y 56.

42 «Infertur quod repudiare omnino rationes naturales est ineptissimum; et sistere solum in auctoritatibus et repudiare rationes, ut lutherani faciunt». Num. 48.

43 «Infertur etiam quod qui Aristotelem abominantur in disputatione theologica, sunt parum instructi in hac doctrina, utpote in probando ratione naturali excedit omnes alios; et sic locus ab auctoritate Philosophi non est contemnendus». Ibid.

44 Véase el pasaje citado en la nota 35.

tivo en Teología. De este equilibrio sería un ejemplo acabado Santo Tomás.[45]

Tiene también importancia el subrayar que para Cano la deducción de conclusiones no se orienta tanto a buscar un conocimiento de nuevas verdades, cuanto a alcanzar una mayor inteligencia del principio, que es punto de partida. Una verdad no es plenamente conocida, hasta que no conocemos todas las virtualidades contenidas en ella.[46]

Es sugestivo, en orden al sentido religioso de la Teología, cómo, según Cano, ni la primera función teológica puede obtenerse por solo ingenio humano[47] ni la deducción de conclusiones puede realizarse en su conjunto libre de errores sin auxilio divino.[48]

Las ideas de Cano sobre la «sacra doctrina» coinciden con su manera de concebr la Teología en su obra *De locis*[49] y entran perfectamente dentro del espíritu de Vitoria. Es característica su insistencia en la necesidad de amplios conocimientos positivos. Por otra parte, de hecho Cano está realizando, con una nueva formulación, el postulado de Vitoria de integrar los dos tipos de Teolo-

45 «Et sic male dicunt luther[an]i S. Thomam plenum esse doctrina Philosophi, non sacrarum doctrinarum; quod est falsum, nam et ex Philosopho et praecipue ex sacra doctrina plenus est». Num. 48. Comparar con *De locis* 12, 11: «Quanto D. Thomas copiosior et nervosior est, qui non solum aut rationi, aut auctoritati confidit, sed omni modo argumentatur, et accurate ex omni loco disserit, testimoniisque simul ac rationibus conquisitis disputat». (*Opera* t. II, pag. 238).

46 En un pasaje, en que habla de la deducción de conclusiones, dice; «Ad rectam et sanam intelligentiam principiorum pertinet explicare propositiones, quae in illis principiis includuntur». Num. 17. Comparar con *De locis* 8, 2: «Colligit enim theologus ex principiis fidei a Deo revelatis conclusiones suas, atque in principiis ipsis implicitas per argumentationem naturae consentaneam explicat». (*Opera* t. I, pag. 487).

47 «In hoc haeretici falluntur: in eo quod putant intellectum sacrarum litterarum humano ingenio posse comparari». Num. 14.

48 «Quamvis sit una pars huius doctrinae, quae humano ingenio potest colligi, id est, aliquas conclusiones, tamen ad omnes propositiones necessarias colligendas non poterit absque auxilio divino. Unde multi clarissimi viri confidentes proprio ingenio sunt decepti, ut Caietanus, Durandus et alii, quorum nomina reticere animadvertimus». Num. 17.

49 Es interesante una comparación de las ideas de método de Cano en estas lecturas, con las que recoge BEUMER de la obra *De locis* en el artículo, que citamos en la nota 1.

gía, patrística y escolástica. De las dos funciones de la Teología, la primera es la que realizaron los Santos Padres; [50] a ella da su perfección añadir la segunda función deductiva de conclusiones. [51] Dentro del espíritu de Vitoria, Cano da así una nueva estructuración más coherente (Vitoria se limitaba a casi una yuxtaposición) y más tomista, en cuanto que muestra las posibilidades de la noción tomista de Teología debidamente entendida, sin empobrecimientos innecesarios. Se podría preguntar si no se supervalora así la función deductiva, haciendo de ella la perfección última del quehacer teológico. Tal vez sea así. En todo caso, la posición de Cano estaba determinada por la noción aristotélica de ciencia, de la que en la práctica no podía separarse.

50 En el num. 17 se parte de la objeción, según la cual la teología escolástica sería adquirida y no como la que realizaron los Santos Padres. La respuesta es: «Modo ad argumenta, non est eadem facultas theologia disputativa et sacra scriptura, nego. Immo est eadem, cuius una pars, scilicet, sacra scriptura versatur circa principia, reliqua circa conclusiones». La Teología de los Padres correspondería a la primera función teológica de la concepción de Cano.

51 «Eadem est facultas, quamvis quando solum versatur circa principia est imperfecta; tamen ad hoc quod sit perfectus theologus, oportet ut sciat colligere conclusiones». Ibid.

TEXTO DEL COMENTARIO

Códice Ottoboniano latino 286 de la Biblioteca Apostólica Vaticana

Ex Codicibus Ioannis Angeli Ducis ab Altaemps.

Super primam part. S. Thomae. De divers. mater.

[f. 85r] Magister Cano. Anno 1548.

Prima pars Sancti Thomae. Quaestio prima, articulus primus.

[1] Exponit prooemium Magistri, quod sumpsit ex 3.° de Trinitate divi Augustini. Ponit divisionem Magistri: dividitur enim in 4or libros, quos Sententiarum vocamus. Ulterius ponit divisionem, scilicet scientiarum: alia de re; alia vero de signis etc.

[2] **Prima pars Sancti Thomae.**

Articulus primus. An praeter physicas disciplinas sit necessaria alia doctrina.

Primo quaeritur an res sit et quid sit, [a] ut Philosophus in Posterioribus. Ita enim S. Thomas hunc ordinem servat: primo an sit, id est, an sit necessaria.

Primo oportet declarare [b] [titulum] quaestionis:

Primo quid sit physica; est [enim] nomen ambiguum. Habet duas significationes, quemadmodum hoc nomen: naturale; primo ens mobile et naturale [c] est subiectum philosophiae naturalis; alio modo naturale est quod distinguitur contra supernaturale. *Hic* [d] S. Thomas quaerit an praeter physicas scientias, quae lumine naturali procedunt, sit alia necessaria.

---

a Ms. una palabra tachada
b Ms. una palabra tachada
c Ms. una palabra tachada
d Ms.: hinc

2us terminus est [e] doctrina. Et nota quod doctrina est quidquid doceri potest.

3.° [Iy] necessario habet duplicem significationem: videlicet, absolute necessarium, ut est Deus; *aliud* [f] *ex suppositione*, [ut] sumere cibum, ut animal vivat. Et hoc necessarium est duplex: primo modo facta suppositione, [cibus] est necessarius simpliciter ad vivendum; 2.° modo est ut sine illo incommode finis comparetur [g]: verbi gratia, equus est mihi necessarius. Hoc Philosophus 3.° Metaph. et libro 12, cap. 7. Et ad Philippenses 3, [1] sunt huiusmodi necessarii et 1 Corinthiorum c. 12, [21s].

[3] S. Thomas ponit unam distinctionem:

1.ª propositio: necesse est [h] [habere] aliam doctrinam revelatam de his quae superant rationem humanam. Antecedens probatur Isaiae [64, 4].

2.ª conclusio: ad ea quae naturaliter cognosci possunt de Deo, necessaria est aliqua doctrina praeter physicas disciplinas; [ut Deum esse, esse simplicem, infinitum etc., quae communius, citius et tutius sciuntur per divinam revelationem]. Probat tripliciter S. Thomas hanc propositionem.

[4] [f. 85v] Circa hunc articulum, primum dubium est circa primam partem conclusionis primae: dicit enim esse necessariam. Illa probatio nihil valet. Probatur: solus Dei oculus vidit, ergo excedit lumen rationis; 1 Corinthiorum c. 2, [9] Paulus adducit illam auctoritatem Isaiae probans quod solus Dominus cognovit Incarnationem; ergo male probat suam conclusionem illa auctoritate; ergo.

Resp. quod aptissime convincit et probat S. Thomas, quoniam illa auctoritas habet duas expositiones. Prima: oculus non vidit absque te, id est, absque tuo auxilio. 2.ª: absque te, id est, absque oculo tuo; hoc est: nullus videt nisi ille, cui Deus revelaverit. Probat Augustinus [conclusionem S. Thomae] 11 de civitate Dei c. 3: quando ego non video rem aliquam oportet ut ego recipiam ab illo qui videt; ita cum non videamus finem supernaturalem, ergo oportet credere per fidem. Et hoc est Ioannis cap. 1, [18]: Deum nemo vidit unquam; et 3, [31s]: qui de terra est, de terra

---

e Ms.: disciplina (tachado)
f Ms.: alio
g Ms. una palabra tachada
h Ms.: quod (tachado)

loquitur; qui de coelo venit, super omnes est; et quae vidit, loquitur.

Ad illud Pauli 2 Corinthiorum [2, 9] dicetis quod probat Incarnationem etc. Resp. quod, licet Paulus [hoc] ad probandam Incarnationem afferat, non est contra S. Thomam, nam prophetia in plurali loquitur. 2.° resp. quod Apostolus generaliter loquitur de sapientia evangelica et non solum de Incarnatione Dei; patet enim ex contextu litterae Apostoli.

[5] 2um dubium est de probatione antecedentis probationis S. Thomae; supponit S. Thomas finem hominis esse supernaturalem. Arguo sic: Deus est finis naturalis; ergo.

Antecedens probatur 1.° Ethicorum c. 2: docet esse finem ultimum hominis, qui est summum bonum et hoc est Deus; ergo secundum lumen naturae homo habet ultimum finem, scilicet Deum.

2.° probatur ex S. Thoma 1-2, q. 1, art. 5; ergo est finis naturalis hominis. In hac etiam 1.ª parte, q. 12, art. 1 est maxima difficultas: inest homini et a natura pertingere ultimum finem; desiderium naturae non frustratur; sed homo naturaliter desiderat videre finem; ergo est a natura et non supernaturalis finis.

3.° probatur: homo naturaliter appetit suam perfectionem; ergo maxime naturaliter maximam [f. 86r] perfectionem; sed haec est finis ultimus; ergo finis seu beatitudo est finis naturalis et non sepernaturalis.

4.° probatur: homo natura appetit quietem suam; sed non est quietus donec perveniat ad Deum; ergo finis est naturalis. Probatur minor ex Augustino 1.° Confessionum c. 1: fecisti nos, Domine, a[d] te et inquietum est cor nostrum donec quiescat in te; ergo.

5.° probatur ex Augustino 1.° libro de praedestinatione c. 5: posse habere finem et [posse] habere charitatem, naturale est. Tunc arguo sic: est naturalis potentiae posse habere cognitionem et amorem Dei; ergo [et] *finis* [i] ad quem ordinatur; [ergo] ille finis est naturalis.

6.° quod est commune speciei, omnibus individuis naturale est; sed omnibus hominibus est commune appetere finem [scilicet Deum]; ergo [Deus] finis est naturalis.

Propter haec et similia argumenta Scotus tenet in prima quaes-

i Ms.: finem

ione 1 Sent. et in 4, dist. 49, q. 11, quod Deus est finis naturalis ominibus.

[6] S. Thomas tenet oppositum et dicit quod est supernatura-is hic in c. et 1-2, q. 109, art. 5, ad 3um. Et revera ita est ut S. Tho-nas tenet. Et probatur sententia S. Thomae.

Et suppono quod homo non potest consequi sine auxilio par-iculari Dei finem suum. Probatur ad Romanos 6, [23] : gratia Dei ita aeterna, id est, per gratiam Dei datur, non per vim naturalem ominis; ergo est supernaturalis. Ad Ephesios 2, [8] : gratia Dei stis salvati per fidem et hoc non ex vobis, id est, non ex viribus aturalibus; ergo. Et ad Rom. 9, [16] : non igitur volentis nec urrentis, sed miserentis Dei; ergo. Et probatur Matthaei 19, [25s] : uis ergo salvus poterit fieri? Respondet: apud homines hoc im-ossibile est, apud Deum omnia sunt possibilia.

[7] Hoc principio supposito, in quo convenit Scotus et S. Tho-nas; sed S. Thomas asserit: cum homo non possit assequi finem [viribus naturalibus], ergo est supernaturalis. Scotus negat.

Probat S. Thomas: media et finis habent proportionem; ergo, si media sunt supernaturalia, et finis. Maior probatur, quoniam ota ratio mediorum sumitur [f. 86v] a fine, quoniam qualis est inis, talia debent esse media; ergo, si media, ut fatetur Scotus, unt supernaturalia, et finis.

2.° probatur: Philosophus 3 de anima: natura non deficit in ecessariis, quoniam alias esset manca; sed si natura provideret inem et non media, esset improvida; ergo, si natura providit finem liquem naturalem, [ergo] et media naturalia, quibus possit con-equi talis finis; cum ergo media sint supernaturalia, ergo et finis.

3.°: natura esset vana, si constitueret aliqua media et non prae-igeret aliquem finem; Philosophus 1.° Politic. c. 1: Deus et na-ura nihil faciunt frustra; ergo natura esset vana et frustra ope-aretur, si non praefigeret finem, cum det media; ergo eodem modo natura est vana, si dat finem sine medio; ergo Scotus male dicit finem esse naturalem et media supernaturalia.

4.° arguo. Et suppono [quod] adeptio boni et ipsum bonum ero eodem computatur: verbi gratia, si aliquis appetit panem, ni-il aliud est comedere panem quam appetere panem; idcirco [enim] appetit. Tunc arguo sic: videre Deum et consequi ipsum st finis supernaturalis; ergo si videre Deum et habere ipsum est supernaturale, ergo Deus ipse est supernaturalis.

[8] Ad argumenta respondeo:

Philosophus 1 Ethic. c. 2: est finis naturalis etc. Resp. quod Deus dupliciter est finis hominis et naturalis et supernaturalis, ita ut, si nihil praepararet Deus diligentibus se supernaturaliter, ut gloriam etc., adhuc ipse Deus maneret finis naturalis hominum; et, e converso, dato quod non esset Deus finis *naturalis* [j], esset finis supernaturalis, si praepararet gloriam etc. Itaque Deus est finis [2r]: uno modo, ut potest naturaliter cognosci [k] et sic est finis naturalis; alio modo, ut revelatur per finem et ut datur nobis gratia Dei, communicatur nobis [f.87r] et ut est bonum supernaturale ita nobis communicatum [l] est nobis finis supernaturalis. Et sic pueri qui sunt in limbo habebunt cognitionem Dei ut est finis naturalis; beati vero ut est finis supernaturalis. Itaque vera est propositio Philosophi quod est finis naturalis et vera est sententia S. Thomae.

Ad auctoritatem S. Thomae 1-2, dico quod verum est quod Deus est finis naturalis prout cognoscitur lumine naturali et est supernaturalis prout cognoscitur revelatione. Ad illud 1 p., q. [12, a. 1], in quaestione illa respondebimus; pro nunc dicendum quod illa potentia est supernaturalis.

Ad illud, scilicet, homo naturaliter appetit suam perfectionem resp. dintinguendo: vel quaeris de perfectione naturali et sic concedo [totum]; si loqueris de perfectione supernaturali, in qua consistit beatitudo christiani, nego.

Ad illud, homo naturaliter appetit quiescere, concedo; sed non potest quiescere nisi in Deo, etiam concedo; ergo homo sua natura potest assequi [finem], si intelligas ut beati, nego.

Ad illud Augustini, potentia ad credendum est naturalis etc.; propter hoc Caietanus in fine 1ae partis movet quaestionem extra vagantem, scilicet, an potentia ad actus supernaturales debeat dici naturalis vel supernaturalis vel oboedientialis, ut thomistae loquuntur; et respondet quod debet dici et est supernaturalis. Et probatur: potentia faciendi miracula est supernaturalis et non nisi quia actus, scilicet miraculum, est supernaturalis [m]; ergo cum videre Deum sit supernaturale, etiam potentia videndi Deum [erit super-

---

j Ms.: supernaturalis (super tachado).
k Ms. dos palabras tachadas
l Ms.: ita (tachado)
m Ms.: ergo potentia est supernaturalis (tachado)

naturalis]. 2.°: potentia activa et potentia passiva mutuo se respondent; hinc 3.° de anima posuit Philosophus intellectum passivum et activum, quoniam potentia activa et passiva proportionantur: et si passiva est naturalis, ergo et activa; sed non est potentia activa naturalis, quae [f. 87v] possit reducere hominem ad videndum Deum, [ergo nec potentia passiva]. 3.°: si potentia illa videndi Deum esset naturalis, non egeret lumine gloriae, quo adiuvaretur. Patet ex Clementina Ad nostrum, Extra De haereticis: dicit quod intellectus noster indiget lumine gloriae elevante; ergo naturaliter non potest intellectus. Ad illud Augustini, scilicet, quod naturale est homini etc., respondet quod [largo modo] appellat omnes homines, [quatenus, scilicet, omnes sunt capaces beatitudinis,] posse credere sua natura; fideles etiam possent credere [natura]; et [ita exponit S. Thomas in De Veritate q. 14, a. 10, ad primum; exponit etiam quod habere fidem est naturae, id est, quod natura humana habet potentiam oboedientialem ad fidem, id est, non resistit his, quae sunt fidei etc.].

[9] Quaeritur an esse aliqua doctrina revelata sit de fide. Respondetur quod est de fide, scilicet, quod requiritur scientia revelata ad finem consequendum.

Patet ex Concilio Milevitano c. 4 adducente illud Psal. 93, [10ss]: qui docet hominem scientiam etc.; beatus homo, quem tu docueris; vanae sunt cogitationes hominum. Ergo indigemus Dei eruditione.

2.° probatur ex epistola Concilii Carthaginensis ad Innocentium, ubi adducuntur ad Rom. 8, [26]: quid oremus sicut oportet nescimus, sed ipse Spiritus adiuvat infirmitatem nostram; ergo: et 2ae Corinth. 3 [n], [5]: non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est; 3.° illud 2ae Corinthiorum 4, [6]: Deus, qui dixit de tenebris, ipse illuxit in cordibus nostris; ad Galatas 4, [1-9]; ultimo, Sapientiae [9], [10]: mitte illam de sede sancta tua etc. Ergo est de fide.

[10] Et 4um dubium an omni tempore fuerit doctrina revelata necessaria an in sola lege *nova* [ñ]. Et ratio dubitandi est quoniam multa sunt necessaria in lege nova, quae non fuerunt necessaria credere in lege veteri: verbi gratia, credere in Trinitatem, credere in Christo Incarnato et alia; possent enim homines salvari

n Ms.: 8
ñ Ms.: naturae

per solam legem naturalem; postea vero, Deo revelante, sunt necessaria.

Pro parte negativa, probatur quod omni tempore non fuerit doctrina revelata necessaria. Probatur Isaiae 54, [13]: ponam universos filios tuos doctos a Domino; [f. 88r] et Ioannis 6, [45]: [erunt omnes docibiles Dei]. Patet: aliis verbis declarat hanc prophetiam intelligi de lege nova; ergo satis erat in lege naturae lumine naturali doceri.

2.° satis erat in lege naturae scire Deum esse et esse remuneratorem; sed [natura] poterant cognoscere; ergo illa sufficiebat absque doctrina revelata. Patet ex Paulo ad Hebraeos 11, [6].

[11] [Ad arguentem] resp. per duas propositiones.

Prima: post lapsum Adae semper fuit necessaria aliqua doctrina revelata in omni lege.

Probatur, quoniam ratio S. Thomae in omni lege concludit; dicit enim · agens [o] liberum prius cognoscit finem, antequam ad *illum* [p] moveatur: sed finis est supernaturalis; ergo et medium.

Probatur ex Paulo ad Hebraeos 11, ubi inducit hanc conclusionem, inducens singulos iustos ab Abel usque ad iustos Veteris Legis, et inducit [v. 6]: sine fide impossibile est Deo placere: oportet credere quod Deus est et quod remunerator est; fides autem est a Deo; ergo abque doctrina revelata [q] [impossibile est placere Deo].

Et probatur Sapientia 9, [19]: postquam petivit sapientiam a Deo et ostenderat esse necessariam, infert per hanc placere.

2.ª conclusio: non solum post lapsum Adae, sed ante lapsum fuit necessaria [doctrina revelata] et hominibus et angelis. Hoc S. Thomas 1 p., q. 62, a. 2 et q. 94, a. 3; et ratio est quia finis erat supernaturalis et hominibus et angelis.

[12] Ad argumenta: Ad primum Isaiae resp. quod propheta loquitur de doctrina immediate tradenda ab ipso Deo hominibus, ut Paulus ad Hebraeos 1, [1s]: multifariam multisque modis etc., novissime vero locutus est nobis in Filio suo.

Ad 2um [r]: primo nego illud antecedens, quamvis aliqui theologi concedant; sed oportebat cognoscere et credere Deum esse creatorem et quod Deus erat iustificator. Ratio est quoniam, cum

---

o Ms. varias palabras tachadas
p Ms.: illud
q Ms. deja el sentido incompleto
r Ms.: satis erat (tachado)

in omni lege erant peccatores et peccatum non poterat remitti nisi a Deo, ergo oportebat credere eorum salutem et remissionem esse a Deo. Et hoc non poterat *cognosci* [s] lumine naturae; ergo erat doctrina revelata.

2.º respondeo: concedo antecedens; sed oportet diligenter notare quod Deus cognoscitur a nobis notitia connotativa, quam nos habemus [a] notitia absoluta, quoniam conceptus habemus a creaturis. Suppono hoc: Deus est causa, et [hoc] dupliciter: verbi gratia, est prima causa naturalis [f. 88v] effectiva rerum naturalium; et hoc satis potest philosophus cognoscere: Deum esse primam causam; alio modo: Deus [est] causa supernaturalis, verbi gratia, ut [t] homo habeat gratiam et quod remittantur homini peccata; et hoc modo non potest philosophus cognoscere nisi Deo revelante. Et sic dupliciter intelligitur Deus est prima causa: naturalis et supernaturalis. Primo modo potest cognosci lumine naturali; tamen sic credere non sufficiebat ad finem acquirendum. 2.º modo non poterat cognosci absque revelatione; et haec cognitio sufficit. 2.º dico quod etiam si loqueremur de revelatione supernaturali a Deo, non sufficit lumine naturali cognoscere; esset enim debilis notitia. Et hoc ad Romanos 1, adducens illud: inciderunt in varios errores; ratio est quia illa notitia, quam habebant Dei a creaturis, erat debilis. Et concludit in 3.º capite. [23]: omnes peccaverunt et egent gratia Dei etc.; et in c. 5, [2]: per fidem habemus accessum per Christum; non ergo sufficiebat cognitio naturalis. Et probatur Sapientiae 9, [13s]; dedit multas causas: quis cognovit? Et cogitationes hominum timidae etc.; dicit [v. 10]: emitte de coelo sapientiam tuam; neque sufficiebat quod philosophi et poëtae cognoscebant; erant enim decepti fingentes campos [etc] [u]; ergo patet doctrinam revelatam esse necessariam.

[13] Est aliud dubium: an sacra doctrina accipiatur pro fide an pro alia aliqua doctrina. Et videtur quod S. Thomas non accipiat sacram doctrinam pro fide.

Probatur, quoniam si hoc esset, bis repeteret eamdem quaestio-

---

s Ms.:cognoscere
t Ms. una palabra ilegible
u Ms.:elysios (tachado)

nem; patet, quia in 2-2, q. 2, a. 3 et 4 determinat has duas [v] conclusiones; ergo.

2.° probatur, quoniam si accipit pro fide, aequivoce acciperet sacram doctrinam pro fide. Probatur, quoniam in 2.° articulo quaerit an [theologia] sit scientia et probat quod sic, quoniam probat conclusiones; [at] fides non est scientia conclusionum, sed principiorum; ergo.

In contrarium est quod fides sufficit ad salutem; ergo non indigemus alia doctrina. Antecedens probatur Marci ultimo [16, 16] qui crediderit salvus erit; et Ioannis 6, [47].

Ad hoc [f. 89r] dicitur primo [x] quod doctrina capitur generaliter pro eo quod potest doceri sive scientia sive opinio. Et sic non his repetit idem S. Thomas; nam in prima parte agit in genere, in 2-2 in particulari.

2.° vero dicimus quod praeter fidem requiritur ad salutem hominis alia doctrina revelata, scilicet, scientia et experientia exponendi sacras litteras. Probatur ad Ephesios 4, [11ss]: et quosdam dedit prophetas, alios apostolos, alios evangelistas, alios doctores, id est, expositores [y]; et ponit: ad consummationem sanctorum in aedificationem ministerii corporis Christi et hoc donec occurramus omnes [etc.] [z].

[14] Sed dices: hoc intelligendum est de Augustino, Cypriano et in primitiva ecclesia.

Contra dicit [v. 13s]: donec occurramus in virum perfectum, ut non ideo *circumferamur* [a] omni vento. Sed doctores, qui sunt expositores, non possunt esse absque hac doctrina; ergo.

Probatur etiam [b] prima Corinthiorum 12, [8ss] distinguens dona Spiritus dicit: alii quidem sermonem scientiae et sermonem sapientiae etc.; et hoc ad consummationem, donec occurramus in virum perfectum.

Sed dices: hoc Dominus dedit, tamen non sunt necessaria.

Contra, idem Apostolus dicit [v. 20s]: multa [c] membra sunt

v Ms.: quaestiones (tachado)
x Ms.: possemus respondere (tachado)
y Ms. una palabra tachada
z Ms.: in vir (tachado)
a Ms.: circumferamus
b Ms.: ad (tachado)
c Ms. una palabra tachada

necessaria in uno corpore; ita et haec dona. Et probatur: non est cuiuslibet explicare sacram scripturam, cum sit maximae difficultatis; ergo ultra fidem necessaria est scientia ad exponendam sacram [scripturam]. Et probatur 2 Petri 3, [15s]: sicut carissimus Paulus scripsit; dicit: indocti depravant intellectum; ergo necesse est ut sit doctrina revelata.

Sed dices: lumine naturae hoc possem discernere et intelligere absque eo quod sit divinitus revelata doctrina; ergo falsum dicit S. Thomas quod est necessaria.

Resp. quod in hoc haeretici falluntur: in eo quod putant intellectum sacrarum litterarum humano ingenio posse comparari. Hoc etiam S. Thomas ad Rom. 12, [6] in illud verbum: sive prophetiam secundum rationem fidei etc.; dicit quod idem Spiritus exigitur ad exponendas sacras scripturas, qui fuit ad scribendas.

Et probatur 1 Corinthiorum [f. 89v] 14, [3ss], vocat enim prophetas illos, qui interpretantur sacras litteras; neque aliter potest hic accipi pro prophetia, ut patet ex contextu; vocat enim prophetas quasi divinos, quia versantur in divina expositione.

Et probatur 2 Petri c. 1, [19] et affert Driedo in libro de dogmatibus: habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes.

[15] Dico ultimo in hac materia, quod non solum est necessaria populo christiano simplex scientia in exponendis sacris litteris, sed necessaria est sacra theologia contra haereses [d].

Probatur auctoritate Augustini libro 13 de Trinitate c. 19 et 20. Adducit illud 1 Corinthiorum c. 12, [8]: alii datur sermo scientiae, alii sermo sapientiae etc.; tunc arguo sic: scientia accipitur ibi pro cognitione rerum humanarum et [e] sapientia pro cognitione rerum altissimarum; illa cognitio de rebus divinis cognita per revelationem est theologia, ut possit populum docere [f].

Et probatur 1 Petri c. 3, [15]: parati reddere rationem omni poscenti etc. Reddere rationem non potest nisi sit theologus; ergo

Praeterea *Tit* [g] 1, [7ss]: oportet episcopum etc.; exhortari enim non potest nisi sit theologus; ergo [etc.]. Et nota Apostoli

---

d Ms.: et etiam contra Erasmum ultima propositio: necessaria est theologia (tachado)

e Ms.: pro (tachado)

f Ms. varias palabras tachadas

g Ms. había escrito: 1 Thimot; tachado después y deja: Thi

dictum: et eos qui contradicunt arguere; contradicentes sunt fidei, haeretici et pagani; in hac doctrina traduntur testimonia, quibus respondemus illis etc.; ergo necessaria est theologia sacra.

[16] Dices: haec doctrina non est divinitus revelata, scilicet, theologia disputativa, sed humanitus acquisita.

Resp. primo quod haec doctrina habet principia divinitus revelata; sunt enim principia articuli fidei et sacra scriptura; sed eadem doctrina censetur esse, quae docet principia [et quae docet conclusiones; ergo].

Multi fuerunt haeretici propter defectum theologiae; ergo est necessaria. Antecedens probatur, quoniam multi dixerunt non esse duas voluntates in Christo, et negaverunt relationes, et alia; [f. 90r] ergo. Praeterea non omnia quae sunt *necessaria* [h] populo christiano sunt expressa, sed colliguntur syllogistice. Probatur: non est expressum quando homo teneatur facere eleemosynam, quando teneatur confiteri etc.; ergo theologia disputativa est necessaria.

[17] Ad quaesitum resp., in quo dicebatur quod theologia scholastica est acquisita et non est ut fuit illa Augustini, Ambrosii, Hieronymi: illa enim erat revelata, non ista, resp. dupliciter.

Primo: eadem doctrina et facultas censetur apud omnes philosophos, quae constituit principia et quae colligit conclusiones ex iis principiis et defendit et arguit. Verbi gratia, philosophia naturalis: in libris Physicorum Philosophus iacit fundamenta et principia, ut intelligantur a discipulis; in aliis libris colligit aliquas propositiones. Eodem modo Euclides a principio geometriae ponit principia, verbi gratia, si ab aequalibus aequalia demas [etc.], et ponit definitionem lineae et numeri. Si quis existimaret esse unam physicam, quae docet principia, et alteram, quae docet scientiam physicae, esset ineptus, utpote eadem est physica. Sic [etiam] est consideranda sacra theologia: altera pars est in qua iaciuntur fundamenta et altera quae colligit conclusiones; tamen eadem est facultas, quamvis quando solum versatur circa principia est imperfecta; tamen ad hoc quod sit perfectus theologus oportet ut sciat colligere conclusiones.

Modo ad argumenta, scilicet, non est eadem facultas theologia disputativa et sacra scriptura, nego. Immo est eadem, cuius una pars, scilicet, sacra scriptura versatur circa principia, reliqua circa

h Ms.: necessario

conclusiones. Et sic haec doctrina est revelata a Deo, quoniam principia eius sunt revelata.

2.° resp. quod quamvis sit una pars huius doctrinae, quae humano ingenio potest colligi, id est, aliquas conclusiones, tamen ad omnes propositiones necessarias colligendas non poterit absque auxilio [f. 90v] divino. Unde multi clarissimi viri confidentes proprio ingenio sunt decepti, ut Caietanus, Durandus et alii, quorum nomina reticere animadvertimus; ergo ad rectam et sanam intelligentiam principiorum pertinet explicare propositiones, quae in illis principiis includuntur. Verbi gratia, ad explicandam prophetiam requiritur perfecta cognitio principii; Ioannis 14, [26]: et *suggeret* [i] vobis omnia et explicabit vobis omnia et ducet vos ut intelligatis omnia; ergo scire explicare sacram scripturam donum est Spiritus Sancti.

[18] Dices: sufficit fides ad salutem; ergo non est necessaria doctrina. Patet Marci ultimo [16, 16].

Resp.: dupliciter potest aliquid dici *necessarium* [j]: primo modo in ordine ad singulos homines; alio modo toti ecclesiae in communi. Et sic primo modo [theologia] non est necessaria; secundo modo est necessaria. Verbi gratia: matrimonium necessarium est [k] universo; et esse populo christiano sacerdotes necessarium est, non tamen singulis hominibus.

2.° resp.: sola fides sufficit, nego antecedens; est enim necessaria scientia sanctorum: est enim scientia sanctorum scientia practica ad bene operandum, qua dirigitur homo ad colligendas propositiones practicas; Prov. 9, [10]: scientia sanctorum, prudentia. De quo videte S. Thomam 1-2, q. 57, a. 5. Nota quod eadem principia habent iusti et peccatores, differunt tamen in inferendo conclusiones. Unde sacra scriptura vocat peccatorem stultum, et iustum sapientem. Verbi gratia: brevis est vita humana. Hoc principium est commune; peccator vero infert: bibamus et comedamus; iustus vero: abstineamus. Verbi gratia: ignoramus mortem. Infert peccator: ergo dormiamus; iustus vero: vigilemus. Ideo dicitur [Math. 25, 13]: vigilate, quoniam nescitis diem neque horam. Tunc ad [f. 91r] argumentum dico, quod, ultra fidem, indiget homo doctrina revelata.

---

i Ms.: suggerit
j Ms.: necessario
k Ms. una palabra tachada

Divus Thomas in 2.ª conclusione huius articuli dicit quod ad scientiam humanam est necessaria doctrina revelata. Dupliciter [potest intelligi] vel in ordine ad [l] totum genus humanum; tunc est simpliciter necessaria et ratio est quoniam totus populus non potest inferre: Deus est et immortalis est [sine fide]. Sed loquamur in ordine ad singulos homines: dico quod S. Thomas intelligit necessarium secundo modo, scilicet, commoditer; in multis enim philosophi erraverunt, ut Philosophus de animae rationalis immortalitate.

[19] Dico ultimo: si loquamur de necessario non solum in ordine ad unam conclusionem, sed in ordinem ad cognoscendas omnes conclusiones naturales, etiam ad recte vivendum, absolute [homo] eget auxilio particulari.

Probatur: sicut se habet voluntas circa bonum, ita se habet intellectus circa verum; [at] voluntas circa singula non indiget particulari auxilio, tamen circa omnia, ut numquam deficiat, indiget auxilio particulari Dei. Et hoc Coelestinus Papa in epistola ad Galliarum episcopos c. 4: post peccatum Adae omnes homines egent Dei auxilio ad hoc, quod omnes veritates cognosca[n]t et veli[n]t [m]. Eodem modo Psal. 118, [73]: da mihi intellectum, ut discam mandata tua; ergo donum [n] Dei est, ut omnia mandata discat. Patet Ecclesiastici 18, [13]: qui docet populum et erudit quasi pastor gregem suum.

Sic intelligenda est 2.ª conclusio S. Thomae, quamvis Caietanus et aliqui dicant debere secundo modo intelligi: intelligunt non circa omnia sed circa aliqua.

[20] Circa 2um argumentum est Scotus, qui sese offert contrarium q. 1 Prologi. Refellit hanc rationem; dicit [enim]: si aliquis cognoscat terram esse rotundam per medium physicum, non indiget scire alio medio; ergo, cum S. Thomas concedit [ñ] habere cognitionem scientia naturali non [f. 91v] indiget medio supernaturali.

Resp., omissa solutione Caietani, [vide Caietanum opusc. de potentia neutra q. 1 et 2], quod S. Thomas dissimulata solutione in *forma*, [o] utpote ex dictis in corpore articuli, miscet aliam doctri-

---

l Ms.: singulos homines (tachado)
m Ms. tres líneas tachadas
n Ms.: 118 (tachado)
ñ Ms., entre líneas, tres palabras ilegibles.
o Ms.: formae

nam bonam. Respondet enim obiectioni [*tacite*] [p] [scilicet] dicendo: notitia habita modo naturali et modo supernaturali alicuius scibilis est eadem, nego [q]; nam physicus assentitur huic: terra est rotunda; et mathematicus; tamen non est eadem scientia. [Vide solutionem Caietani [r] hic in fine commenti [s] in responsione ad 2um].

[21] **Art. 2us. Utrum sacra doctrina sit scientia.**

Ponit distinctionem. Ponit duas conclusiones.

Prima: Theologia est scientia. Patet ex Augustino [De Trinitate] 14. c. 1.

Secunda conclusio: est scientia subalternata.

Pro declaratione huius articuli [sciendum] [quod] sacra doctrina dupliciter accipitur: primo modo pro doctrina fidei, quoniam est Dei, qui docet hominem scientiam; alio modo sacra doctrina capitur pro theologia et educit conclusiones ex articulis fidei.

In hac conclusione articuli S. Thomas de utraque assertione loquitur. Dicimus autem perfectam doctrinam esse, quae agit de cognitione principiorum et de illis educit conclusiones.

2.° notandum quod theologia, sicut quaelibet alia doctrina, dupliciter accipitur, ut [dicit] Caietanus [hic]: uno modo [t] secundum suam naturam; alio modo in ordine ad [u] [subiectum]. Verbi gratia, [v] si geometria secundum suam naturam est demonstratio, ageret demonstrationes; alio modo, in ordine ad sua principia, si demonstrat alicui non *geometrae* [x]; illa demonstratio, quae suapte natura est demonstratio, est illi rustico opinio, quoniam non cognoscit principia. Eodem modo in theologia: Deus est trinus; ergo sunt tres relationes. Haec secundum suam naturam est demonstratio; tamen propter nostram imperfectionem non est scientia in nobis viatoribus. Ratio est, quoniam non habemus cognitionem principiorum.

[22] Dicit S. Thomas quod est scientia subalternata. [Contra est] Scotus 3 Sent. dist. 24, q. unica et Durandus q. 1 Prologi et

---

p Ms.: [tacita]; y varias palabras tachadas
q Ms.: patet (tachado)
r Ms.: in (tachado)
s Ms. una palabra tachada
t Ms. varias palabras tachadas
u Ms.: obiectum (tachado)
v Ms.: quando (tachado)
x Ms.: geometro

Gre[f. 92r]gorius q. 1 Prologi et Gabriel q. 7 Prologi et Aureolus apud Capreolum q. 1 Prologi. Sed quoniam hi doctores mentem S. Thomae non *attigerunt* [y], ideo praetermittimus eorum argumenta.

[23] Et pono conclusiones:

Prima: theologia in nobis non habet conclusiones evidentes; verbi gratia: omne animal rationale habet voluntatem creatam; Christus est animal rationale; ergo etc. Haec conclusio est contra Archiepiscopum Hispalensem q. 1 Prologi.

Haec conclusio est aperte S. Thomae Super epistolam ad Hebraeos 11, lect. 1, [ubi] tenet conclusiones theologiae non esse evidentes. Et ratio (inquit) est quoniam conclusiones non sunt evidentiores antecedente ex quo inferuntur; sed antecedens est de fide; ergo etc. Et probatur quod propositio, Filius Dei est risibilis, non sit evidens: probatur: ergo haec est evidens: Filius Dei est homo. Consequentia est optima; consequens non est evidens; ergo. Probatur quoniam Filium Dei esse hominem est de fide; ergo etc.

Et probatur [etiam] 1 Cor. c. 13, [8ss]: caritas nunquam excidit; sive prophetiae etc.; cum autem venerit quod [z] perfectum est, evacuabitur quod ex parte est, scilicet, scientia. Tunc arguo sic: si scientia esset perfecta, non evacuaretur; ex parte enim cognoscimus et videmus per speculum in aenigmate; ergo non est evidens.

[24] *Obi.* [a] [contra]: Hieronymus *epistola* [b] ad Paulinum, quae est in prologo Bibliae, dicit: ea discamus in terris, quorum scientia perseveret in coelis; ergo, si perseverat in coelis, ergo est scientia evidens; nam si esset inevidens, destrueretur ut Paulus dicit.

Aliqui respondent quod idem habitus, qui [in] nobis est, perseverat in patria; et habetur de illa evidentia in patria, quamvis in hoc statu non possit haberi.

Contrariam sententiam tenet Caietanus super illud 1 Cor. c. 13, [8]: sive scientia *destruetur* [c]; dicit quod [d] cessat non solum actus, sed etiam habitus fidei in patria.

Probatur, quoniam non potest esse actus fidei; et cum habi-

---

y Ms.: attingerunt
z Ms.: ex parte (tachado)
a Ms. grafía poco clara; suplimos en cuanto al sentido
b Ms.: expistola
c Ms.: destrueretur
d Ms. una palabra tachada

tus sit propter actum, et actus inevidens cessat; ergo et habitus fidei. Sic quoniam hic assentimus conclusionibus, quia principiis assentimus ex fide, in patria vero non ratione fidei assentiemus, sed quoniam cognoscemus principia. Probatur: alia est ratio formalis assentiendi [f. 92v] hic et alia in patria; ergo sunt diversi habitus. Antecedens probatur ex S. Thoma; nam hic habemus ex revelatione fidem; in patria vero, quoniam videmus et cognoscimus; et quoniam videbimus Filium Dei esse hominem, cognoscemus esse risibilem.

2.° Probatur: [e] [habitus] evidens et inevidens differunt genere; ergo non possunt generare eumdem assensum specificum; alias habitus opinativus generaret actum opinativum et scientificum, quod est falsum, [et tamen opinio et scientia differunt genere]; ergo etc.

Conclusio, scilicet, quod [theologia] non est [perfecta] scientia est vera.

Ad illud Hieronymi respondetur quod distinguit [f] scientiam divinorum a scientia filiorum huius saeculi, quae perit cum ipsis; sed quaeramus scientiam cuius fructus maneat nobiscum.

[25] 2.ª propositio: theologia non est scientia perfecta in nobis, prout Philosophus 1 Poster. locutus est.

Haec conclusio est etiam S. Thomae ad Hebraeos 11, lect. 1.ª et in quaestionibus de Veritate q. 14, art. 9; dicit: scientia proprie debet esse de visis; et dicit: theologia non habet perfectam cognitionem. Unde argumenta contra S. Thomam nihil valent.

[26] 3.ª conclusio: theologia nostra absolute et sine aliquo addito est scientia.

Probatur ex Augustino 14 de Trinitate c. 1, ubi dicit non solum quod est scientia, sed quod Apostolus proprio vocabulo vocavit scientiam 1 Corinthiorum c. 12, [8]. Item Hieronymus in prologo Bibliae vocat scientiam. Et Paulus 1 Corinthiorum c. 12, [8] et 13, [2 et 8] appellat scientiam et sapientiam hanc facultatem, qua fideles docentur. Et Ieremias 3, [15]: dabo vobis pastores, qui pascant vos in doctrina et scientia. Et in sacra scriptura multis in locis. Et 2 Pet. c. 1, [5]: ministrate in fide virtutem, in virtute scientiam. Si ergo sacra scriptura vocat scientiam, cur non et S. Thomas?

---

e Ms.: actus (tachado)
f Ms.: inter (tachado)

Praeterea Philosophus 6 Ethic. dividit habitus [veridicos] in scientiam, sapientiam, artem, intellectum et prudentiam. Arguo sic: habitus theologicus est habitus veridicus, et non est ars neque prudentia; ergo est sapientia.

Sed dices: Philosophus non cognovit hunc supernaturalem habitum.

Respondetur quod perspectiva supponit principia credita et [tamen dicitur] scientia subalternata; [ergo et theologia] [g].

Praeterea theologia non potest appellari opinio [f. 93r] neque fides, ut Scotus, Ariminensis et Gabriel dicunt. Probatur quoniam fides nititur auctoritati, theologia vero rationi; ergo debet appellari scientia.

Praeterea si aliquis ex propositione fidei et propositione probabili inferret conclusionem, assensus illi[u]s esset opinio; ergo si, stante maiori [de fide], assumas propositionem scitam, conclusio non erit de fide, sed scita.

Item evidentia [praemissarum] requiritur ad immutabilitatem conclusionum. Tunc arguo sic: in theologia principia sunt infallibilia, et evidentia non requiritur nisi ad hoc [ut] [h] sciamus principia esse immutabilia; sed scimus ex fide principia immutabilia; ergo theologia est scientia.

[27] Pro maiori parte, ut Scotus, Aureolus, loco citato, Durandus q. 7 Prologi, negant secundam conclusionem, quia eadem sunt principia omnino nostrae theologiae et scientiae beatorum; ergo theologia non est subalternata. Patet de hoc: Deus est trinus et unus. Consequentia probatur, quoniam alia sunt principia scientiae subalternatae et subalternantis [i], quoniam scibile non est idem. 2.", supposito esset vera, sequeretur quod alter haberet evidentiam alicuius propositionis et alter probabilitatem; et sic notitia unius esset subalternata alterius. Consequens est falsum. Probatur sequela, quoniam illa notitia subordinatur sicut principia.

Resp. quod subalternata scientia non uno modo dicitur, sed tribus modis, et quilibet est potissimus. Primo ex parte subiecti scibilis, quando subiectum unius continetur sub altero et principia unius continentur sub principiis alterius; verbi gratia, numerus so-

g Ms. varias palabras tachadas
h Ms.:quod (tachado)
i Ms.: patet (tachado)

norum musicae continetur sub principiis arithmeticae. Secundo modo ex parte finis, quando finis unius continetur sub fine alterius superioris et dependet ab illa; verbi gratia, ars pigmentaria: eius finis ordinatur necessario fini artis medicinae et medicina imperat illi; et ars equestris imperat frenifactivae. Tertio ex parte modi sciendi et cognoscendi, quando cognitio unius pendet ex cognitione alterius; verbi gratia, si mea cognitio penderet ex tua, sic mea esset sub tua et a tua depende[re]t. Sic nostra theologia est subalternata, quoniam nostra cognitio pendet ex Dei cognitione. Verbi gratia: vulnera cornuta, inquit *chirurgus* [j], tardius sanantur; ideo *chirurgia* [k] dependet ex geometria, quoniam agit de rotunditate. [f. 93v] Verbi gratia: si quaeras quare Deus est risibilis, respondetur: quoniam est homo. Quomodo [hoc] scis? Quoniam credo. Quare credis? Quia Deus dixit. Quare [hoc credis] [l]? Quia est Veritas Prima [m].

Ad argumentum Durandi nego consequentiam; quoniam scientia beatorum non est quia Deo assentiuntur, sed quia vident; nos vero non quoniam videmus, sed quoniam Deus dixit. Et sic mea scientia resolvitur in Dei scientiam, non sicut scientia beatorum.

Ad 2um: scientia sensitiva ordinatur ad intellectivam, concedo. Sed nihilominus respondeo aliter: scientia sensitiva non resolvitur in intellectivam; ergo non est subalternata; in theologia est vera subalternatio, quoniam resolvitur in scientiam Dei. Et probatur: si medium unius scientiae penderet a medio alterius, esset vera subalternatio; ergo si lumen unius scientiae resolvitur in lumen alterius, vere est subalternatio. Medium vero est quoddam lumen; [sed] cum lumen theologiae, quod est medium cognoscendi, resolvatur in lumen Primae Veritatis; ergo theologia est scientia subalternata scientiae Dei.

Sed contra [n]: nostra scientia subalternatur scientiae Dei; ergo non beatorum.

Resp. quod Deus non revelat immediate hominibus credibilia, sed per angelos et per Christum Incarnatum; unde nostra cognitio

j Ms.: cirusicus
k Ms.: cirusia
l Ms.: scit (tachado)
m Ms. varias palabras tachadas
n Ms. varias palabras tachadas

immediate resolvitur ad scientiam beatorum. Unde [Psal. 103, 4; Hebr. 1, 7] qui facit angelos suos spiritus etc ñ.

[28] Dubium est Capreoli in Prologo: theologus probat et persuadet et concludit propositiones revelatas; ergo principia huius facultatis non sunt revelata. Probatur consequens: in scientia non concluduntur principia, sed ea supponit; sed haec concludit propositiones revelatas. Et probatur: S. Thomas in hac parte quaerit et probat an Deus sit trinus et unus et multis locis nititur persuadere esse tres personas et unam essentiam; ergo theologia persuadet sua principia, scilicet, propositiones de fide. Et probatur ex Augustino 14 de Trinitate c. 1: ad hanc scientiam pertinet gignere, nutrire et roborare [fidem]; ergo finis huius scientiae est persuadere et roborare ea, quae sunt [f. 94r] de fide. Et probatur 1 Pet. 3, [15]: parati simus reddere rationem poscentibus de fide; ergo.

Pro declaratione est notandum: perfecta doctrina duas habet partes: alteram, in qua constituit principia et iacit fundamenta super quae aedificat; et alteram, qua probat et concludit. Verbi gratia, Euclides a principio ponit principia, verbi gratia, quid sit linea et punctum; in secunda vero parte infert conclusiones. Ita enim Philosophus in 8 libris Physicorum ponit principia et in aliis colligit propositiones. Sic etiam in theologia.

2.° est notandum quod in prima parte non supponuntur principia, sed explicantur a magistro discipulis, ut discant. Et explicantur meliore modo quo potest. Aliquando vero aliqua principia ita sunt nota, ut non indigeant nisi [cognitione] terminorum; verbi gratia, omne totum est maius sua parte. Alia sunt quae sunt subobscura et probantur inductione et non sufficit cognitio terminorum; verbi gratia, Philosophus ostendit quod ex nihilo nihil fit et probat eamdem materiam esse [unam] omnium corrupti et generati. Ecce enim quomodo una principia indigent maiori explicatione quam alia. Eodem modo in theologia sunt aliqua principia quae non indigent persuasione: verbi gratia, Christus est filius Mariae; alia sunt obscura et ab haereticis negata, verbi gratia, Deus est trinus et unus. Itaque quando principia sunt difficilia, suadentur; si ille, cui suadentur principia, admittit testimonia, novum probat eidem testimoniis; [si non admittit?], rationibus °. Tamen

ñ Ms. una palabra tachada
o Ms. varias palabras tachadas

theologia, scilicet, illa pars quae infert conclusiones non suadet principia.

[29] Tunc ad argumenta respondetur quod theologia in prima parte, in qua ponit principia, concedo quod eo modo, quo potest, probat et suadet [p], ut fit in arte mechanica: [primo enim ponit principia, scilicet, lapides etc.]; postea vero aedificat. In secunda vero parte, theologia non probat principia, sed supponit et ex illis infert conclusiones.

Ad illud argumentum, scilicet, de singularibus non est scientia etc. [resp.] [q]: ratio quare de singularibus apud philosophos non est scientia, est quoniam sunt fallibilia et muta[f. 94v]bilia; tamen in sacra scriptura, licet sint singularia, [tamen] [r] sunt certa ac universalia.

Contra: multa sunt contingentia in biblia; de contingenti non est scientia; ergo.

Resp. quod ut tranduntur in sacra scriptura [contingit?] ut sunt revelata et [s] revelatio [est] principium infallibile; nihil vetat de illis esse scientiam etc. [Vide scripta argumentorum et a 4.° folio solutio[nem]].

[30] Art. 3us. An theologia sit una scientia.

Resp. affirmative. Ponit fundamentum et ex illo probat, scilicet, quia habet unam rationem formalem.

In hoc articulo est primum dubium de illo quod S. Thomas dicit, scilicet, quod divina revelatio est ratio formalis huius scientiae. Contra: fides habet eam rationem formalem; ergo sunt idem habitus. [Et] probatur consequentia [t], quoniam ratio formalis est differentia habituum.

Resp. quod duplex est distinctio habituum, scilicet, generica, altera specifica, ut in rebus naturalibus, verbi gratia: homo et lapis differunt genere; homo et leo specie. Distinctio generica sumit differentiam non ab obiecto formali, sed aliunde; verbi gratia, aliquis habet opinionem: omnis homo est animal rationale; alter vero habet scientiam de homine[u]; illius habitus opinionis et scientiae idem est obiectum materiale, tamen differentia sumitur ex mo-

---

p Ms.: dos palabras tachadas
q Ms.,también entre líneas, una palabra ilegible
r Ms. había escrito antes: ita
s Ms.: est (tachado)
t Ms. repite: probatur
u Ms. varias palabras tachadas

do procedendi in obiectum et ex modo cognoscendi; nam opinio et scientia differunt genere non ratione obiecti, sed ratione modi cognoscendi, quia unus concludit scientifice, alter vero opinative. Ita intellectus, [qui] est habitus principiorum, quo immediate assentimus illis, et habitus, quo assentimus conclusionibus, utriusque est eadem ratio formalis; nam, propter principia assentio conclusioni et intellectus assentit principiis; sed est differentia in modo assentiendi, nam principiis immediate, conclusioni vero mediate syllogizando; itaque ratione et modo procedendi ad obiectum differunt genere.

Ad argumentum, respondeo: si loquitur de differentia specifica, concedo; [f. 95r] tamen si differunt genere, nego.

2.° resp. quod aliud est obiectum immediatum fidei et aliud theologiae; nam *fide* [v] immediate assentimus principio; theologia [mediate]; obiectum vero theologiae est conclusio. Et ad hoc quod essent eadem scientia, oporteret esse idem obiectum materiale et immediatum et adaequatum. In hoc ergo differunt; ergo non est idem habitus, quamvis habet eamdem rationem formalem.

[31] Est dubium. Dicit S. Thomas: omnia, quae in hac scientia, considerantur sub ratione revelationis etc.; sequeretur quod si Deus revelaret omnes scientias [x], essent una scientia. Probatur, [quoniam] habent eamdem rationem formalem, scilicet, revelatio[nem]. Et sequeretur quod illa, quibus assentimus lumine naturae omnes, pertinerent ad eamdem scientiam. Probatur: sicut se habet lumen supernaturale ad conclusiones supernaturales, ita et lumen naturae ad conclusiones naturales. Probatur, nam conclusiones, quae videntur lumine supernaturali, pertinent ad eamdem scientiam; ergo et omnes, quae [y] lumine naturae, *pertinent* [z] ad eamdem scientiam.

Resp. quod revelatio divina est motivum formale ad credendum et assentiendum principiis theologicis; verbi gratia, sicut hoc principium, homo est rationalis, est medium ad assentiendum, quod est risibilis, admirabilis, etc., ita revelatio est medium ad inducendas conclusiones.

Ad argumentum respondeo distinctione: vel Deus revelavit ex-

---

v Ms.: fidei
x Ms. una palabra tachada
y Ms.: vide (tachado)
z Ms., entre líneas, una palabra ilegible; suplimos en cuanto al sentido

trinsecas causas et effectus, ut in Adam revelavit, et sic nego: idem medium, eadem scientia. Ratio est quoniam non est una ratio formalis [specie] [a]. Ad illud, scilicet, sicut enim *se* [b] habet lumen supernaturale, etc., respondeo concedendo antecedens et dico quod omnia, quae cognoscimus lumine naturae, apprehensione, absque ratiocinatione et sine discursu, concedo quod omnia pertinent ad idem, scilicet, ad intellectum; tamen propositiones et conclusiones non pertinent ad eumdem habitum; quoniam diversa ratione procedimus in theologia, ubi est unum medium, scilicet, revelatio etc.

[32] [f. 95v] Est opinio: Durandus q. 4 Prologi, Gregorius q. 3 Prologi, Aureolus q. 3, Gabriel q. 8 Prologi tenent contra S. Thomam non esse unam scientiam.

Probatur: si esset una, sequeretur quod qui haberet scientiam unius conclusionis, haberet totam scientiam theologiae [c]. Probatur: est perfecte una scientia et idem habitus; ergo.

2.°: Potest esse error unius conclusionis et scientia decem conclusionum: ergo primae conclusionis et decem scientia non est *eadem* [d]; patet, quoniam sunt opposita; ergo.

3.°: Potest aliquis perdere scientiam decem conclusionum, manente scientia primae; ergo non est idem habitus et eadem scientia.

4.°: Assensus diversarum conclusionum in theologia differunt specie; ergo et habitus generatus per tales actus. Consequentia probatur, quoniam habitus distinguuntur per actus: sed actus differunt; ergo. Antecedens probatur: alter assensus est, Christus est Deus et homo, et alter, passus est, mortuus etc.; ergo.

5.°: In theologia sunt diversa media ad inferendas diversas conclusiones; ergo sunt diversi [habitus]. Antecedens probatur: ad probandum Christum esse risibilem [e], est homo, et ad probandum quod duplicem habet voluntatem.

[33] Iis non obstantibus tenendum est cum S. Thoma, quod est una scientia [f]. Et suppono quod hic non quaerit an sit una simplex qualitas, *quamquam* [?] in 1-2, q. 54, a. 4, quaerit an sit una qualitas. Et nobis institutum est non pervenire nunc, sed suo loco

---

a Omitimos cuatro líneas, que no hemos podido interpretar
b Ms.: me
c Ms. varias palabras tachadas
d Ms.: idem
e Ms., entre líneas, dos palabras ilegibles
f Ms. una palabra tachada

agere. Verbi gratia, multum differt an haec domus sit una in genere domus et quaerere an sit una entitas. Ita quaeritur an sit una scientia.

Probatur quod sit una. Primo [g] quia, quando est una ratio formalis unius potentiae, non est nisi una potentia; ergo theologia erit unus habitus, quoniam est unica ratio formalis habitus. Probatur antecedens; potentia visiva multa diversa videt, scilicet, nigra et alba; tamen, quoniam est una ratio formalis, ideo est unus visus.

2.º probatur: una fides est specifica; ergo una theologia, ut [f. 96r] ipsi [adversarii] fatentur; ergo. Tota autem ratio, quare est una fides, est quoniam est una ratio formalis; ergo eodem modo de theologia, quia eadem est ratio formalis fidei et theologiae, scilicet, revelatio.

3.º: In habitibus voluntatis, quando est una ratio et unum motivum, est unus habitus; ergo etiam in habitibus intellectus. Probatur, quoniam eodem modo distinguuntur habitus voluntatis et intellectus, scilicet, per obiecta. Antecedens probatur: si quis largiatur aurum vel vestem vel alia eodem motivo largitatis, non dicimus esse diversam largitatem; et si habet idem motivum iustitiae dandi aurum, vestem et alia, non erit diversus habitus iustitiae, sed unus. Eodem modo theologia, cum *eadem* [h] sit ratio formalis omnium propositionum; ergo est idem habitus theologicus.

[34] Ad solvenda argumenta est notandum, quod, licet causa sit eadem ad diversos actus, non potest in illos nisi subiecta applicentur; verbi gratia, ignis poterit calefacere hominem et leonem et aquam; sed si aliquis diceret, potest omnia calefacere, concedo si applicentur subiecta.

Tunc ad illud, scilicet, si quis scit unam propositionem: ergo omnes sciet, dico quod idem habitus extendit se ad omnes, si fuerit in debita applicatione intellectus, ad instar ignis, si applicatur combustibile. Ita potest habere scientiam unius propositionis applicatae et amittere scientiam alterius non applicatae.

Ad illud: assensus propositionum theologiae specie distinguuntur; ergo et habitus. Resp.: distincti assensus, si considerentur in esse reali nihil vetat quod differant specie; si tamen considerentur ut proficiscuntur ab eodem medio, verbi gratia, ut sunt revelata a

g Ms. varias palabras tachadas
h Ms.: idem

Deo, tunc non differunt [specie]. Verbi gratia: idem calor, si consideretur secundum *passibilitatem* [i], idem est calor in igne et in aqua; si tamen consideratur calor ignis ut est potentia quaedam et ut est instrumentum ignis, tunc calor existens in aqua et in igne differunt specie; eodem modo dicendum est de assensu propositionum theologicarum; ex parte enim medii cognoscendi, scilicet, revelatio, sunt idem [specie].

Ad illud, scilicet, ad probandum quod Christus est risibilis assumitur homo rationalis: est medium metaphysicum; et ad probandum, Christus est corpus grave, assumit, omne elementatum est grave; haec est diversa ratio formalis; ergo habitus differunt, Resp.: theologus duplicia media assumit ad inferendas conclusiones, aliquando unum [f. 96v] principium de fide, ut ista, Christus est homo, et aliud cognitum lumine naturae, ut ista, homo est risibilis. Quando tamen assumit *utrumque principium* [j] de fide, eiusdem rationis formalis est utrumque principium. Sed differentia est et difficultas, quando assumit diversa media diversae rationis formalis. Tunc respondeo: quando theologus assumit propositionem naturaliter cognitam, illa propositio non est necessaria intrinsece ad argumentationem theologicam, quia sine illa potest inferri eadem conclusio ex uno solo principio fidei. Verbi gratia, Christus est homo et est Deus; ergo habet duas voluntates. Verbi gratia, Christus est homo; ergo est gravis. Verbi gratia, omne elementatum in quo terra dominatur est grave; Christus est elementatum; ergo est gravis; ex sola propositione fidei posset inferri.

2.ª responsio est S. Thomae in a. 5, ad 2um et optime, licet non in forma; tamen optime; et idem dicit quod nos diximus.

[35] **Art. 4us. An sacra doctrina sit practica.**

Respondetur per duas conclusiones.

Prima conclusio: simul est et practica et speculativa. Probatur, supposito principio: nihil vetat aliquem habitum superiorem continere simul in potentia.

2.ª: magis est speculativa quam practica; secundario est practica. Et probatur quoniam principale intentum theologiae est agere de Deo; 2.º vero de eius effectibus, ut est causa, etc.

[36] Contra primam conclusionem, Aureolus q. 3 Prologi: practicum et speculativum sunt duae differentiae opposite divideu-

i Ms.: passibilitatatem
j Ms.: utraque principia

tes idem genus; ergo non possunt esse unius scientiae. Probatur: rationale et irrationale differunt idem genus et non possunt etc. Quod dividant idem genus, probatur ex 6 Metaph. c 1.

2.°: scientia moralis non dicitur speculativa, quamvis quaedam contineat speculativa et agat de speculativis, prout in 2-2; et philosophus de obiecto iustitiae, temperantiae et de subiecto etiam; hoc enim quaerere est *speculari* [k] et tamen non dicitur speculativa; et quoniam secundario philosophus moralis agit de obiecto et de subiecto ad consummationem philosophiae moralis, tamen philosophia moralis non appellatur speculativa neque secundario neque primario; ergo theologia, cum secundario de practicis, non debet dici *practica* [l].

Respondetur quod *illae duae differentiae* [m] practici et speculativi non sunt differentiae essentiales. Verbi gratia: licet utile et honestum et delectabile dividant bonum, non sunt essentiales differentiae [f. 97r] boni, quoniam aliquando simul inveniuntur.

2.°: si practicum et speculativum referantur ad humanam scientiam, quae est limitata et definita, ut visibile et a[u]dibile, faciunt diversas potentias, quoniam sunt finitae potentiae; faciunt differentiam specificam. Sed si speculativum et practicum considerentur in ordine ad divinam scientiam, quae eminenter continet illa, sic practicum et speculativum non sunt differentiae essentiales. Verbi gratia: visibile, audibile recipiuntur in sensu communi; ita scientia theologica utrumque continet. Anima dividitur a Philosopho in vegetativam et sensitivam et intellectivam. Vegetativa est inferioris ordinis; secundo est sensitiva; anima vero rationalis continet eas [eminenter, non tamen formaliter] et ab eadem anima rationali habet homo et esse sensitivum, vegetativum et intellectivum. Eodem modo theologia continet et practicum et speculativum. Et per hoc patet solutio.

Ad illud, scilicet, philosophia moralis etc., dico quod imperfecte agit de speculatione [scilicet modo operabili]; theologia tamen perfectissime de utroque, melius quam alia scientia, si esset de illo particulari, etc.

[37] Contra secundam propositionem Scotus q. 4 Prologi, Gre-

---

k Ms.: speculare
l Ms.: speculativa
m Ms.: illas duas differentias

gorius q. 5, Durandus q. 5 et 6, Aureolus q. 3; omnes isti dicunt esse absolute practicam.

Probatur: finis huius scientiae est fidem nutrire et roborare; ergo absolute est practica. Antecedens probatur ex Augustino 14 de *Trinitate* [n] c. 1, cuius est antecedens; ergo. Consequentia probatur, quoniam eius finis est circa operationes nostras, scilicet, quae est credere; scientia enim practica est circa finem.

2.°: si esset absolute speculativa; ergo scientia moralis esset speculativa, quoniam ordinatur ad beatitudinem hominis; ergo esset speculativa. Probatur per S. Thomam, qui dicit quod tractat de moribus in quantum ordinatur ad beatitudinem. [Matth. 5, 8] Beati mundo corde; haec mundatio fit a philosophia morali; ergo ordinatur ad beatitudinem; ergo esset speculativa.

3.°: Gregorius arguit ex illo Matthaei 22, [40]: tota lex pendet et prophetae ex praecepto caritatis; ergo finis Dei doctrinae est amor; ergo finis est operatio. Et probatur 1 Thimot. 1, [5]: finis praecepti [f. 97v] [o] est caritas; caritas vero est operatio; ergo est practica. Idem Divus Augustinus affirmat Primo de Doctrina christiana 35; ergo est practica.

Durandus vero sic: in sacra doctrina saepe reprehenduntur, qui non faciunt ea, quae traduntur in sacra doctrina; ergo eius finis est operatio et per consequens est practica et non speculativa. Antecedens probatur ex Iacobo et Matthaei c. 7, [26]: qui audierit et non fecerit, similis est viro stulto. Et Iacobi c. 1, [22]: estote factores et non auditores etc.; et Ioannis 20, [p] [31]: haec autem scripta sunt, ut credatis; ergo finis est practicus, non speculativus. Et 2 Timoth. c. 3, [16s]: omnis doctrina divinitus [in]spirata utilis est [etc.]; et tandem dicit: ut instruatur in bonum opus etc.; ergo etc.

Ratione vero probatur: *ratio* [q] necessitatis huius doctrinae sumitur a fine voluntatis; ergo haec doctrina est practica. Antecedens probatur ex S. Thoma in primo articulo dicente: homo habet pro fine Deum, etc. In practicis finis est principium primum: quod est enim finis in speculativis est principium in practicis.

Postremo: Liber Sent. in primo, dist. 1, dividit res dicendo: aliae sunt res, quibus fruimur; aliae, quibus utimur; aliae, qui-

---

n Ms.: [Civitate]
o Ms. repite: praecepti
p Ms.: 22
q Ms. parece escribir: ratione

bus etc. Finis uti et frui est practicus et non speculativus; ergo haec doctrina est practica et propterea theologia dicitur sapientia salutis scilicet, [Luc. 1,77] ad dandam scientiam salutis, etc.

[38] Nihilominus S. Thomas rectius sentit in hac materia. Et probatur ex nomine theologiae; theologia enim idem est quod sermo seu ratio de Deo: ergo versatur potius in cognoscendo Deum; non enim agimus Deum, sed de ipso speculamur. Patet ex nomine. Philosophia moralis ex ipso nomine patet esse practica; quoniam agimus mores et habitus; ergo. [f. 98r] Subiectum huius scientiae [est Deus], cuius naturam inquirit et proprietates investigat; ergo est speculativa. Probatur: scientia investigans proprietates colorum est speculativa; ergo et theologia. Antecedens probatur ex ipsis doctoribus, nam in primis agunt de ipso Deo speculative, an sit unus, an sit aeternus; ergo.

Item Augustinus 13 de Trinitate c. [19], ubi docet sapientiam, de qua loquitur Apostolus 1 ad Corinth. c. 12, [8], esse speculativam; illa enim data est Ecclesiae, quae est de qua nos loquimur; ergo est speculativa.

Item, cum theologia sit sapientia et sapientia sit speculativa; ergo etc.

4.° haec doctrina tradit omnem cognitionem, quae lumine supernaturali de Deo homini in hac vita est possibilis; ergo est speculativa aut nulla est scientia, quae [tradit] cognitionem Dei. Et propter hoc argumentum dicit Scotus loco citato quod nulla cognitio speculativa potest de Deo haberi; quod est absurdum. Ideo theologia etiam de moribus agit, quia nos Deum non cognoscimus in se ipso, sed ab effectu: invisibilia enim Dei etc. [Rom. 1, 20]. Hinc est quod theologus cognoscens se non posse tradere de Deo cognitione[m], nisi ab effectu, idcirco agit de creatione, qua cognoscat causae omnipotentiam; et sic specularetur de Deo. Et cum Deus non sit causa materialis neque formalis, voluit cognoscere Dei omnipotentiam ut est causa efficiens et finalis; et hoc tantum ut possit de Deo cognoscere et contemplari.

[39] [Ad argumentum] [r] primum: philosophia moralis non dicitur speculativa, quamvis agat et speculetur de subiecto; ergo neque theologia etc., Resp. quod est magnum discrimen. Ad formam: nego consequens; et ratio est, quoniam, si philosophia moralis agit speculative, non necessitate aliqua; quamvis non scire-

r Ms.: Resp (tachado)

mus quaestiones speculativas, essemus philosophi morales. Theologia vero ex necessitate agit de moralibus, et ideo merito dicitur practica; non poterat enim homo cognoscere Deum ut est; et quoniam est Deus causa finalis et, agen[f. 98v]do de Deo, necesse est agere de mediis ad illum. Et, ut Philosophus dicit, accidentia maxime conferunt ad cognoscendum quod quid est; eodem modo theologia agit de rebus moralibus ad cognoscendum ipsum finem.

2.° modo est discrimen, quoniam philosophus moralis raro tractat de rebus speculativis; ideo propter hoc non dicenda est speculativa. Sed theologia multa de moralibus, et non unam quaestionem vel alteram; et ita exacte agit de rebus moralibus ac si solum de his ageret. Ideo recte dicitur theologia practica.

3.° est aliud discrimen, quoniam in principiis huius scientiae in ratione formali, id est, in revelatione, utrumque *continetur*, [s] scilicet, tam propositiones practicae quam speculativae. Ideo recte S. Thomas dicit theologia [m] et practicam et speculativam esse. In philosophia vero morali non continentur principia speculativa; ergo.

Ad 2um: finis huius doctrinae est gignere [fidem] et roborare, ut Augustinus 14 de Trinit. c. 1, Resp. quod duplex est finis alicuius rei: primus ad quem [res] primo ordinatur; alius secundus ad quem secundario ordinatur. Verbi gratia: vinum per se ordinatur ad extinguendam sitim; secundario ad medendum, etc. Ita theologiae duplex est finis: primus et principalis est Deum cognoscere et omnes eius proprietates, quoad fieri potest; secundus est defendere ea quae iam sunt constituta et tradita in hac doctrina. Verbi gratia: principalis finis philosophiae naturalis est cognoscere res naturales; 2.° vero est defendere argumentis et persuadere ea quae negantur.

Ad 3um., scilicet, scientia moralis ordinatur ad perfectam Dei visionem, quoniam per ea homo ordinatur; ergo est speculativa, nego consequentiam. Probatur: ordinatur ad finem; ergo etc., distinguo et dico quod scientia non debet dici speculativa vel practica ratione finis mediati, sed immediati; et quoniam philosophiae moralis finis immediatus est mos, remotus vero est Dei visio; [f. 99r] verbi gratia, cognitio rerum naturalium est immediatus finis philosophiae naturalis, mediate vero est dare Deo gratias; ita philosophia moralis immediate ordinatur ad mores cognoscendos;

s Ms.: continentur

theologia vero non dicitur speculativa, quoniam ordinatur ad Dei visionem, sed quoniam ordinatur ad obscuram cognitionem, quae nobis in via est. Et sic S. Thomas intelligit.

Ad illud Gregorii, scilicet, ex hoc tota lex pendet et prophetae etc. Resp. quod duplex est finis doctrinae: alter docentis, alter scientiae. [t] Verbi gratia: medicinae finis est sanare, docentis vero est lucrare. Sic enim finis theologiae est cognitio Dei, finis vero docentis est amor Dei et proximi, qui est secundarius finis.

Ad illud, scilicet, qui non agunt, reprehenduntur etc. Resp. quod eodem modo hoc argumentum [u] probaret philosophiam rerum naturalium esse practicam. Patet, quia ad Romanos 1, [21] et Sapientiae 13, philosophi naturales reprehenduntur, quoniam evanuerunt [v]; quod reprehenduntur [x], quoniam terminati sunt illi philosophi in primo termino, scilicet, in cognitione rerum naturalium, non tamen ad Dei laudem, qui est ultimus finis.

Ad illud: ex voluntate sumitur finis; ergo est practica, Respondetur quod, cum haec theologia partim sit practica partim speculativa, et sic ad probandas propositiones assumit aliquando principium ex parte finis, et est practicum; aliquando speculativum ab intellectu.

Ad illud Magistri, Resp. quod non sequimur illum etc.

[Nota quod, licet concedatur theologiam tractare de operabilibus modo operabili, adhuc tamen non est dicenda formaliter practica, quia operabilia considerat remote].

[40] **Art. 5us. An theologia sit excellentior omnibus aliis scientiis.**

Respondetur affirmative ex perfectione obiecti et quoniam certiori modo.

2.°: excedit omnes scientias practicas. Probatur, quoniam est de fine praestantiori. Verbi gratia: militaris est praestantior frenifactiva etc.

Nota 2um argumentum: oculus noctuae ad solem, non videt. Ad formam dico quod theologia est certior quoad se; aliae vero sunt quoad nos.

[41] **Art. 6us. Utrum haec doctrina sit sapientia [y].**

Resp. affirmative. Duplex est officium sapientis. Primum agere

t Ms. varias palabras tachadas
u Ms. varias palabras tachadas
v Ms. varias palabras tachadas
x Ms.: ex eo (superfluo)
y Ms.: an haec doctrina debeat dici sapientia (tachado)

de rebus altissimis; 2um, quando est eruditus et scit recte ordinare vitam ad finem. [f. 99v] Haec enim iudicat de rebus altissimis per causam supremam et ordinem ad supremam causam.

Iurisperiti, qui iudicant theologos ineptos ad gubernandum, sunt haeretici; quoniam ipsi tantum freti ingenio iudicant; theologus vero dirigit per causam altissimam. Primo: iurisperiti non dicendi sapientes, cum non agant per causam altissimam; solus vero theologus absolute sapiens est dicendus.

Nota 2um argumentum. S. Thomas 1 Contra Gentes c. 1: in nulla scientia potest inveniri aliquid quod huic theologiae repugnet. Ratio est quoniam scientia verorum est, et, si est falsum, non est scientia; verum vero numquam repugnat vero; cum ergo aliae sint scientiae, non repugnant huic, quoniam verum vero non *contrariatur* [?] Consideravit S. Thomas: in aliis scientiis magistri tradunt falsa aliquando non ex ipsa scientia, sed ex docentis opinione. Verbi gratia: Philosophus dicit animam rationalem esse mortalem; hoc non docuit ex philosophia, quoniam philosophia non docet false, sed ex eius opinione.

Nota 3um argumentum, quia videtur concludere; et nota solutionem. Alia sapientia est, quae est solo studio; alia, revelatione.

[42] **Art. 7us. An Deus sit subiectum theologiae.**

Resp. affirmative. Subiectum appellatur materia circa quam versatur scientia. Verbi gratia: arithmeticae subiectum est numerus, quia circa numerum versatur.

Et probatur duobus argumentis. Primum: omnia quae considerantur in hac scientia, considerantur in ordine ad Deum. Probatur: agitur de Deo, de eius attributis.

[43] Est dubium: S. Thomas dicit quod Deus sub ratione Dei est obiectum; ergo Deitas est ratio formalis huius scientiae. Concedo; sed S. Thomas art. 3 dixit quod revelatio est ratio formalis; ergo sunt duae rationes formales, quod est impossibile [z]. Resp. quod ratio formalis est duplex: altera est quae cognoscitur ab ipsa potentia; alia est sub qua vel per quam ipsas res attingimus. Verbi gratia: color visus est ratio formalis, qua cetera videmus; lumen vero est ratio formalis, sub qua videtur color vel per quam. Hae appellantur rationes formales. Prima dicitur ratio formalis rei ipsius, quae videtur; 2.ª vero est ratio formalis ex parte potentiae cognoscentis. Ita in obiecto [theologiae] est aliqua ratio formalis

z Ms. dos palabras tachadas

ipsius Dei [in Deo][a], [f. 100r] de qua theologia agit (ut coloratum respectu visus) et est ipsa Deitas; alia est revelatio divina, per quam attingimus obiectum, ut etiam lumen ad cognoscendos colores est ratio formalis. S. Thomas vero in hoc articulo intelligit quod Deitas est ratio formalis ipsius rei, non tamen ratio formalis potentiae ad cognoscendum; haec enim revelatio est.

[44] 2um dubium: si Deus esset subiectum theologiae, ergo omnia, quae conveniunt Deo, pertinerent ad hanc scientiam. Probatur [b]: illud est obiectum adaequatum alicuius scientiae, de quo scientia agit [quoad] *passiones*[c]; ergo si Deus est obiectum theologiae, ad theologiam pertinet de omnibus eius. Probatur falsitas: nam cum in Deo sint infinitae perfectiones, scientia theologica non potest de infinitis agere; ergo non est subiectum adaequatum theologiae.

Propter hoc Gregorius Ariminensis [q.] 4 Prologi tenet Deum non esse subiectum adaequatum.

Resp. dupliciter. Primo: quod argumentum procedit de obiecto adaequato potentiae cognoscitivae; tunc verum est quod debet esse adaequatum. Si tamen subiectum est infinitum, non oportet quod illa scientia agat de infinitis. Verbi gratia: si quaeras quid [est] proprium obiectum visionis beatificae, debes respondere quod est Deus sicuti est, non sub ratione beatificatoris neque salvatoris.

Sed dices: si sub ratione Dei est obiectum, ergo sub ratione omnium attributorum.

Nego consequi ita: absolute considerat; ergo omnia quae sunt in Deo considerantur in hac scientia. Nego consequi: hoc [enim] est quando obiectum est adaequatum potentiae [d]; cognitio [autem] alicuius scientiae proportionatur ad obiectum quantum ratio formalis permittit, [et] sic satis est quod theologus cognoscat secundum proportionem rationis formalis.

2.° respondetur distinguendo antecedens, scilicet, nihil debet esse in subiecto, de quo non cognoscat scientia. Dico quod si consideratur [a] scientia de obiecto secundum naturam obiecti, sic nego. Nam philosophus naturalis agit de rebus naturalibus, tamen aliqua conveniunt terrae et coelo et homini, [scilicet esse sanabiles], quae

a Ms.: in se (tachado)
b Ms. añade un signo que no hemos podido descifrar
c Ms.: passionibus; y tres palabras tachadas
d Ms.: obiectum alicuius (tachado)

non pertinent ad physicum. Philosophus naturalis probat quod homo est corruptibilis, non tamen quod est discretivus; hoc enim metaphysicus considerat.

[Vide quomodo articuli fidei sunt principia huius sacrae doctrinae et quomodo timor Domini 2-2, q. 19, art. 7].

Sed dices: quas proprietates subiecti cognoscit scientia?

Resp. quod illas, quae tractantur secundum rationem formalem illius scientiae. [f. 100v] Verbi gratia: philosophia naturalis agit de obiecto sub ratione formali, scilicet, mobilitatis; quae autem non sunt sub ratione formali, scilicet, mobilitatis, non considerat. Ita enim Deus, ut res [est], superat theologiam; sed quae continentur sub ratione formali, scilicet, revelatione, de omnibus agit theologus.

Possem etiam respondere Gregorio Ariminensi quod nihil continetur in Deo quod non exspectet ad hanc scientiam, scilicet, in potentia, non in actu. Verbi gratia: in geometria non omnes demonstrationes sunt cognitae; neque omnes propositiones cognoscibiles rerum naturalium a philosopho [sciuntur]; tamen quaecumque de novo demonstrarentur, tunc pertinerent ad subiectum philosophiae. Ita, si de novo Deus revelaret, revelationes pertinerent ad hanc scientiam; est enim in potentia ad omnia cognoscenda.

Dices: ergo est infinita.

In potentia, concedo; vel, ut logici dicunt, syncategorematice, concedo. Vide quaestiones de Veritate q. 14, art. 8, ad 16.

Haec sufficiant contra Durandum q. 5 Prologi et ridicule (nisi fallor). Ad eius argumenta iam respondi, quando agebamus utrum theologia sit practica vel speculativa.

In fine articuli ponit S. Thomas tres opiniones: prima est Magistri in 1 Sententiarum; 2.ª est Hugonis de Sancto Victore; 3.ª est Lincolniensis, ut refert Caietanus.

[Sed ista 3.ª solutio falsa videtur, quoniam alias sequeretur quod Deus posset comprehendi, si omnes veritates, quas posset revelare, pertinerent ad theologiam. Ad hoc tamen resp. negando sequi istud: obiectum esset infinitum syncategorematice].

[Vide Canum lib. [1]2 De locis cap. 3 prope finem, ubi recte distinguit de principiis scientiae; nam faciunt ad propositum sequentis articuli 8i].

[45] Art. 8us. An theologia sit argumentativa.

Resp. per 4 conclusiones.

Prima: haec scientia non probat sua principia, sed ex principiis suppositis probat conclusiones.

Prima pars conclusionis probatur, quia principia sunt articuli fidei; fidei meritum desit, ubi ratio experimentum ostendit.

2.ª pars probatur, 1 Corinth. c. [15, 12] dicentis: Christus resurrexit; ergo et nos etc.; fecit consequentiam.

2.ª conclusio: si adversarius admittit aliquid huius scientiae, ex datis et concessis poterit probare alterum principium a principio concesso.

3.ª conclusio: si adversarius huius doctrinae nihil admittat, adversus talem doctor [f. 101r] huius scientiae non procedit argumentis adversus eum.

4.ª: quamvis argumenta *pro fide* [e] sint supernaturalia, adversus nostram fidem possunt solvi.

[46] Est dubium contra primam et secundam conclusionem: sequeretur quod si non posset theologus probare sua principia, quod non remaneret locus theologis argumentandi adversus saracenos, iudaeos. Consequens est falsum; patet 1 Pet. 3, [15]: parati ad rationem omni poscenti vos de ea quae vobis etc.

Resp. quod dupliciter potest probare theologus: per rationes demonstrativas non potest theologus probare sua principia; et sic est prima conclusio. 2.ª conclusio: argumentis verisimilibus et habentibus probabilitatem et congruentiam potest theologus probare sua principia, non tamen demonstrative; et sic theologus potest suadere adversarios.

Cavendum est quod S. Thomas admonet q. 32, a. 1. Ponit enim: duplicia sunt quae possumus cognoscere de Deo: et naturaliter, et sic potest theologus contra negantem ex illo principio lumine naturae cognito argumentari; 2.º dicit quod, si nitatur probare principia per fidem cognita, facit iniuriam fidei, utpote superant rationem naturalem. Et hoc Lactantius in prologo: et neque in cor hominis ascendit quae Deus revelavit etc. Lege solutiones ad 2um infra q. 32.

Est dubium: si non possumus rationibus demonstrativis adversus paganos neque principiis fidei, quae non admittunt, quibus mediis est agendum contra eos? De hoc vide in nostra repetitione.

Est dubium. S. Thomas dicit: manifestum est omnia argumenta, quae sunt contra nostram fidem esse solubilia; [contra] [f], ergo nostra fides est manifesta.

---

e Ms.: contra fidem

f Ms.: arguo sic (tachado)

Resp. quod S. Thomas accipit hic manifestum pro certo. Patet enim ex eius dictis. Sed adhuc in rigore quod sunt manifeste solubilia et sic 2-2, q. 1, a. 4, ad 3. Et ibidem Caietanus tenet, scilicet, quod est evidens [g] articulos fidei [esse] credibiles, non tamen esse veros evidenter, sed esse dignos creditu. Ita enim modo est evidentia quod argumenta sunt solubilia et habemus evidentiam quod fides nostra est vera etc.

[47] Solutionem ad 2um nota diligenter. Ex dicto principio huius solutionis sunt *corollaria* [h]

[f. 101v] Primum est: ille est ineptissimus ad arguendum in hac doctrina, qui nunquam revolvit arcana scripturarum; neque dicendi sunt theologi.

2um corollarium: doctores [i] scholastici, qui ubi disputantes aegre admittunt auctoritates doctorum, dicendo, ad rationem, ad rationem, male agunt, si auctoritas est ad propositum, nam melius argumentatur quam cum ratione.

3um: si ignoraverint concilia hactenus congregata tam provincialia, quam generalia, non sunt apti ad disputandum in hac materia. Infertur quod qui ignoraverint definitiones pontificum et epistolas decretales et ius canonicum (hoc dico, maxima ex parte) [j] non est idoneus theologus, utpote ex magna parte sunt definita ex summis pontificibus. Postremo infero quod qui fuerint ieiuni in lectione sanctorum, ut Hieronymi, Ambrosii, Gregorii, etc., carent magna ex parte principiis huius scientiae; ex ipsis sacris doctoribus et interpretata et declarata [sunt] multa.

[48] 2am conclusionem in hoc articulo ad 2um probat S. Thomas. Ex his quae S. Thomas dicit, infertur quod repudiare omnino rationes naturales est ineptissimum; et sistere solum in auctoritatibus et repudiare rationes, ut lutherani faciunt. Infertur etiam quod qui Aristotelem abominantur in disputatione theologica, sunt parum instructi in hac doctrina, utpote in probando ratione naturali excedit omnes alios; et sic locus ab auctoritate Philosophi non est contemnendus. Et sic male dicunt luther[an]i S. Thomam plenum esse doctrina Philosophi, non sacrarum doctrinarum; quod

---

g Ms.: Deus (tachado)
h Ms.: correlaria
i Ms.: disputantes (tachado)
j Ms. dos palabras tachadas

est falsum, nam et ex Philosopho et praecipue ex sacra doctrina plenus est.

Hieronymus in epistola 19 et habetur d. 9 Decreti c. Ego solus, [dicit]: innititur theologia sacrae revelationi veteri, quae fuit facta apostolis, prophetis et evangelistis. Non tamen nititur revelationi Francisci, Dominici, [f. 102r] si fides nostra pendet ex auctoritate sacrarum et canonicarum scripturarum.

[**49**] Sed oportet scire cuius auctoritatem debemus sequi, ut sciamus quis liber sit canonicus.

Prima propositio: debemus deliberare ex auctoritate ecclesiae; ipsa enim determinat quis sit liber canonicus. Augustinus, liber 11, cap. 5, contra Faustum, et 13 cap. 4 [et] 28 cap.; De doctrina christiana liber 2, c. 8; et Contra epistolam Manichaei vel Contra epistolam Fundamenti c. 9 [k]: evangelio non crederem, nisi ecclesia me compelleret. Et idem tenuit Irenaeus, beatus martyr, 3 lib. Adversus haereses. Unde *Driedo* [l] lib. 1 De dogmatibus ecclesiasticis c. 1, citat multos auctores. Videte Thomam Waldensem lib. 2 Doctrinalis fidei antiquae cap. 20.

Prima ratio ad probandam hanc conclusionem ponitur ab Augustino, lib. 33, cap. 6 contra Faustum. Dicit [quod] non est alia via ad probandum hunc librum esse Ciceronis vel Virgilii, nisi quod omnes ita dicunt; ergo haec [est] optima ratio ad probandum hoc esse evangelium Ioannis, quod tota ecclesia ab apostolis dicit.

2.ª [m] ratio ex concilio toletano in confessionem fidei: si quis dixerit alias scripturas esse canonicas vel crediderit, praeter quas ecclesia catholica recipit, anathema sit; ergo ad ecclesiam pertinet etc. Eadem verba dicit S. Augustinus in sermone 113 de tempore.

3.ª ratio: quoniam ecclesia est columna et firmamentum veritatis, 1 Timoth. cap. 3, [15]; ergo veritas praecipua stabilitur et sustentatur in ecclesia catholica.

Ex hac conclusione inferetis *corollarium* [n], quod si omnes sancti et doctores unanimi consensu tradiderunt esse librum canonicum et negaret aliquis vel partem eius, esset haereticus. Probatur, quia non appellamus ecclesiam cerdones et artifices, sed consensum sanctorum et doctorum; ergo etc.

k Ms. tres palabras tachadas
l Ms.: Driedonem
m Ms.: 2.º
n Ms.: correlarium

[50] Et si quaeras ad quam ecclesiam pertineat definire quis liber sit canonicus, an scilicet ad ecclesiam tempore apostolorum. Durandus 3 Sent. d. 24, q. 1 quod, cum Augustinus dicat, non crederem evangelio, nisi me commoveret ecclesia catholica, dicit: haec est ecclesia apostolorum, quae fuit ecclesia tempore apostolorum, quoniam ipsi tradiderunt. [f. 103v] [ñ] Libro 2.º de vita spirituali animae, Gerson dicit idem. Et *Ioannes Driedo* [o] libro 1.º de dogmat. eccl. Et Thomas Waldensis loco citato c. 20 non putat referendum ad ecclesiam, quae modo est, sed tempore apostolorum.

[Opinio Cani]. Contrariam sententiam ego indubitanter teneo, scilicet, quod nihilominus pertinet ad ecclesiam, quae modo est, definire qui libri sint *canonici* [p] et sacri, et ad ecclesiam, quae omni tempore fuerit.

Probatur: ecclesia non potest errare in fide, quae modo est, non plus quam ecclesia, quae fuit tempore apostolorum; sed scire quis liber sit canonicus pertinet ad fidem· ergo ecclesia in determinando hoc non potest errare.

Et probatur: post mortem apostolorum dubitatum est an liber Apocaliypsis sit canonicus; et determinavit esse librum canonicum; sed eadem auctoritas est modo in ecclesia; ergo etc.

Praeterea, ecclesia, quae modo est, [est] et firmamentum, 1 Tim. 3, [15], ita quod ego credo ecclesiae, quae fuit tempore apostolorum, quia credo ecclesiae, quae nunc est. Et sic Augustinus intelligit· primo fidelis credit evangelio, quia ecclesia, quae modo est, dicit ita esse; sed ecclesia, quae modo est, verum est quod sequitur revelationem factam patribus, utpote non habet novos evangelistas, prophetas et apostolos.

Et *si* [q] hoc voluerunt dicere quod ecclesia determinat quid sit de fide ex institutis et revelationibus patrum, verum est, nam non

ñ f. 103r en blanco. Lo que está escrito en f. 102v se debe colocar después de f. 104v según se avisa en él al margen: [Quod superest de hac materia quaere retro folio 3.º hic numerando, quod ob incuriam factum est. Volvendo enim folium, duo simul volvi. Hoc erit signum unde incipit T]. f. 102v: [T hinc incipit quod defuit in ultimo folio huius alveoli et est hoc signum. Quod factum ob incuriam accidit]. Al final del folio: [Nihil deest]. En lo que transcribimos no hay solución de continuidad, aunque no corresponda la numeración de los folios.

o Ms.: Ioannis Driedonis

p Ms.: catholici

q Ms.: sic

potest ecclesia agere sacram scripturam de novo; tamen absolute est concedendum quod ecclesia habet potestatem ut antea.

[51] Est dubium: ad concilium universale rite congregatum pertinet determinare quis liber sit canonicus. Et hoc concedo.

Thomas Waldensis, loco citato 19, videtur dicere quod non intelligit quod concilium generale etc.

Probatur, quoniam proponere fidelibus ea quae *spectant* [r] ad fidem est proprium praelatorum ecclesiae; sed quis liber sit canonicus *spectat* [s] ad fidem; ergo hoc [f. 104r] pertinet ad [ecclesiam]. Probatur maior ad Ephesios 4, [11]: alios dedit pastores, qui et doctores; ut Ambrosius dicit, sunt idem. Debent proponere quis liber sit de fide [t]; ergo necesse est quod pastores non decipiantur, nam omnis populus deciperetur, quod sunt omnes fideles; ergo ad concilium pertinet determinare quis liber sit canonicus.

Sed nostra tempestate revocatum est in dubium an quidam libri sint canonici vel non. Non potest convenire tota ecclesia, omnes fideles. Et hoc esset stultum quod ad hoc determinandum conveniant cerdones; ergo pertinet ad concilium generale rite congregatum. Et concilium generale non potest errare in his, quae sunt fidei. Et oppositum asserere est haereticum [u].

[52] Ad ecclesiam apostolicam seu romanam, quod idem est, pertinet determinare quis liber sit canonicus vel quis non.

Et probatur d. 19 Decreti c. Si romanorum: a principio ecclesiae usque ad nostra tempora, quem librum damnavit, habitus est damnatus; ergo ad illam pertinet determinare.

2.° probatur: maiores ecclesiae causae ad sedem apostolicam sunt referendae; ergo ad eam determinare quis sit canonicus est referendum ad maiores. Probatur c. Maioris, De baptismo et eius effectu: *ego* [v] rogavi pro te, Petre. Et in concilio Nicaeno c. 18 et 19 refertur ita determinatum a Iulio papa in epistola ad episcopos congregatos Antiochiae, ad episcopos orientales. Et in c. Damnamus, De summa Trinitate et fide catholica: nolumus praeiudicare abbati Ioachimo; quae dis[ponente] Domino, scilicet, ecclesia romana, disponente Domino, quae data est mater et magistra. Si

---

r Ms: expectant
s Ms.: expectat
t Ms.: si pastores deciperentur (el sentido queda incompleto; super fuo)
u Ms.: utrum concilium (tachado)
v Ms.: ergo

ecclesia erraret non Deus dedit bonum magistrum. Et idem dist. c. unico in 6 [x].

Et probatur, quoniam aliquando est dissidium in concilio, aliqui dicendo hunc librum esse canonicum, alii dicentes non esse; si ergo non esset iudex, qui hoc determinaret, frustra concilium congregaretur. Patet, quoniam essent diversi in una re. Dicere, posse errare, est haereticum.

Ex his dictis patet neque Hieronymum neque Augustinum neque *aliquem* [y] sanctorum esse regulam certam ad discernendum inter libros canonicos et non canonicos. Hoc notat [f. 104v] Caietanus super epistolam ad Hebraeos et in responsione ad 4um Parisiensium ex 16 articulis. Et probatur hoc, quod Hieronymus non sit regula certa, quoniam hic potest errare; ergo non est regula certa. Patet. Sed regula ecclesiae est infallibilis. Si Hieronymum haberemus regulam ad agnoscendum qui liber esset canonicus, sequeretur quod qui reciperet librum, quem recipit Hieronymus, esset haereticus. Patet maior, quoniam est ecclesia regula pro te. Consequens est falsum. Patet, nam Hieronymus refellit aliquos libros, quos fideles modo recipiunt [z]. [...]

[f. 112v] [...]

[53] **Art. 9us. An sacra doctrina uti debeat metaphoris**

Respondet affirmative. Et probat tripliciter.

S. Thomas movet hoc dubium propter Philosophum 2.° Posteriorum, qui dicit: disciplinae demonstrativae non debe[n]t sumere propositionem metaphoricam ad demonstrationem, utpote in demonstratione iam esset aequivocatio; in demonstratione non debet esse aequivocatio. Et ideo Philosophus reprehendit Platonem docentem per metaphoras.

Ad hoc resp. quod sacra doctrina, [f. 113r] cum partim sit practica partim speculativa, ideo non solum est demonstrativa, sed exhortativa. Et orator convenientissime persuadendo utitur metaphoris, tam quia ita loquendo delectat, tam vero quia magis

---

x Creemos que se trata de: c. un. de summa Trinitate, I, 1, in VI°

y Ms.: aliquis

z Ms. tres palabras de difícil interpretación. Omitimos el resto hasta el final del artículo. Frecuentes pasajes ilegibles; incluso algún folio lo es en su totalidad. La omisión no implica gran detrimento en el conocimiento de las ideas de Cano sobre la «sacra doctrina», ya que se trata de un breve tratado sobre el canon de las Escrituras; puede verse en él un primer esbozo de los cap. 9-11 del libro 2 De locis.

movet audientes, quam loquendo proprie demonstrative. Hinc est quod qui bene remedat [a] aliquem, videntibus risum movet. Est enim metaphora ut pictura; imago magis movet quam si simpliciter loquendo diceret.

2.° resp. quod si haec doctrina non exhortaret [ur], sed demonstraret, bene utitur metaphoris. Diximus enim esse duas partes in qualibet disciplina: altera in qua nititur probare et ponere principia; altera in qua infert et demonstrat conclusiones. In hac vero, cum demonstret, non debet uti metaphoris; in prima vero parte, bene; nam et Philosophus 1 Physic. volens probare in qualibet re naturali esse materiam et formam et esse privationem, addit metaphoram de rebus artificialibus. Ita enim licet ad exhortandum uti metaphoris in prima parte.

[**54**] Est dubium: Dionysius et S. Thomas ad 2um dicit esse necessarium sacra[m] doctrina[m] uti metaphoris.

Probo quod non; patet, nam si vocas avarum lupum vel dicis, vicit leo, dic: vicit Christus; ergo non est necessario.

Resp. quod duo sunt in metaphora: primum comparatio rei corporalis ad rem spiritualem; aliud est improprietas locutio[nis]. Si loquamur de primo, necessario est sacram doctrinam metaphoris uti, quia non possumus ignota nisi per nota cognoscere. Si loquamur de improprietate sermonis, non est necessarium; est tamen utile et delectabile, quoniam magis movet.

Primum argumentum nota et eius solutionem.

Augustinus in libro de blasphemia in Spiritum Sanctum probat quare sacra doctrina utatur metaphoris: 1um propter exercitium; 2um ad tollendum fastidium ut delectet; 3 ad vitandam superbiam; 4 ad evitandam irrisionem haereticorum, no detur sanctum canibus et margarita porcis. Hoc etiam 2.° libro De doctrina christiana cap. 6. 11 [de] Civitate cap. 9 reddit aliam causam, quoniam obscuritas, inquit, et plures sententias parit etc. Et Hieronymus [in] Nahum c. 3 ponit etiam ne sacrum proiiciatur canibus et margarita porcis. Et Psalmo [18] Coeli enarra[n]t[,] [v. 11]: desiderabilia super [f. 113v] aurum et lapidem pretiosum valde et dulciora super mel. Et Prov. 25, [2]: gloria Dei celare verbum. Si esset apertum omnibus non tanti haberetur.

Haec omnia S. Thomas fere ad 2um, si notas solutionem.

Erasmus in Method., id est, in libro de theologia dicit: aliquan-

a Sic; castellanismo

do propter metaphoras decipit; et haud scio quo consilio visum est sacrae doctrinae suis occultare intellectum doctrinae simulacris.

Resp. quod S. Thomas in solutione dat rationes quare occultat. Et sunt et Augustini et Hieronymi et Dionysii. Et sacra doctrina non decipit.

[55] Duo sunt advertenda in metaphoris, id est, ut fugiamus extrema.

Primum vitium [b] est eorum, qui faciunt locutionem metaphoricam, ubi non est, ut fecit Origenes in commentarii[s] super Genesim et praesertim de fluviis Paradisi et de eius amoenitate, ut adnotavit Hieronymus de Paradiso et amoenitatibus; Hieronymus in epistola ad Pammachium. Et Caietanus erravit capiendo costam Adae metaphorice. Unde regula Augustini: quoties voces in propria significatione non importa[n]t absurdum sensum, semper debet propositio exponi in proprio sensu. Nam alias, non constaret sensus sacrae scripturae: semper diceret aliquis: huius propositionis non est hic sensus. Tunc debemus interpretari metaphorice, scilicet, quando sensus propositionis importat absurditatem; verbi gratia, vicit leo de tribu, leo rugiens et alia id genus; est confugiendum ad sensum metaphoricum.

Aliud [c] [e]xtremum est eorum, qui semper accipiunt propositiones in sensu litterali, cum si[n]t in sensu metaphorico, ut iudaei et alii. De hoc Hieronymus super Ezechiel c. 36 et super Jeremiam c. 19. In hoc errore fuit Lactantius *Firmianus* [d] et multi martyres.

Vide qua ratione sit confugiendum ad metaphoram. Augustinus 2 De doctrina christiana c. 5 et 10 et 15 et 16 apte exponit modum servandum in metaphoris, uti modum, quando propositio est metaphorica, ut est vicit leo; debet theologus dare operam, ut intelligat proprietates vocum; semper est enim mysterium in metaphora; et sic intellecta natura rerum illius metaphorae, cognoscet [f. 114r] quid Deus vult docere; verbi gratia, [Matth. 10, 16] estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae etc.

[56] **Art. ultimus 10us. An una propositio contineat plures sensus.**

Resp. per 4or propositiones.

---

b Ms.: sacra (superfluo)
c Ms.: alium
d Ms.: Firmus

Sensus litteralis est quam ipsae voces significant directe et immediate. Spiritualis est qui habetur ex significatione rerum accommodate; verbi gratia, dicit Paulus [Gal. 4, 24ss]: duo fuerunt montes in Arabia, alter in quo erat Agar.

2.ª conclusio: sensus spiritualis supponit sensum litteralem; qui enim non scit litteralem, ineptus est ad sensum spiritualem. Probat S. Thomas hanc.

3.ª propositio: sensus spiritualis est triplex. Allegoricus est quando res gesta[e] in Veteri Testamento ad litteram transferuntur ad significandum aliquid in Novo Testamento. Verbi gratia, os non comminuetis ex eo, [Exod. 12, 46] dicit de agno et [Jn. 19, 36] ad Christum transferuntur.

Ultima conclusio S. Thomae: nihil vetat duos sensus etiam litterales esse in una et eadem propositione. Probat 12 Divi Augustini Confessionum.

Doctrina huius articuli est necessaria et doctoribus et praedicatoribus. Primo exponemus.

[57] Est dubium an sit vera propositio S. Thomae. Dicetis duos sensus posse esse in una propositione et litteralem et spiritualem; negant enim haeretici moderni et dicunt sensum spiritualem inventum ab hominibus otiosis.

Et probo esse de *fide* [e]; nam Matthaei c. 2, [15]: ex Aegypto vocavi filium meum; hoc dictum fuit de populo iudaico [Os. 11, 1] et evangelista allegorice de Filio Dei adduxit. Et Ioannes evangel. 19, [36] adduxit illud Levitici [sic] dictum de agno: ossa eorum non comminuetis; et dicit Ioannes de Christo. Et 1 Pet. 3, [20s] etiam docuit [per] arcam Noë fuisse significatum ecclesiam Dei et spiritualiter exponit. Et frequentissimus est Paulus in adducendo ex Veteri Testamento allegorias: ad Gal. 4, [24] per allegoriam narrat: duos filios Abrahae dicit duo testamenta; et 1 Corinthiorum 10, adducit illud Exodi: nolo vos ignorare [v. 1]; ea quae dicta fuerunt [de] patribus litteraliter, adducit ad Christum; dicit: patribus omnia in figura contin[g]ebant [v. 11]; et ad Coloss. 2, [16s]: nemo vos iudicet etc.; omnia erant umbra Christi. Ergo patet quod in Veteri Testamento erant sensus significantes aliud ab eo pro quo tunc accipiebantur. Et probo, nam Iesus est auctor. Patet Ioannis 3, [14]: quemadmodum Moyses exaltavit [f. 114v] ser-

e Ms.: fidem

pentem, ita exaltari oportet [f] Filium hominis. Et Matthaei 12, [39s] de *Iona*[g]. Ergo Christus est auctor sensus spiritualis.

Sed haec servanda sunt a concionatoribus. Primo: tractatio figurarum vel sensus spiritualis debet esse frequens in exponendo sacram litteram et in concionibus rarissime, licet Hieronymus frequenter, non in concionibus, sed in exponendo sacram litteram.

Probatur haec propositio: Chrysostomus quam frequentissime concionabat[ur]; in omnibus concionibus sunt 4or vel 7 allegoriae. Et hoc notabile adducitur ex Origene 4.° libro peri archon c. 2; unde comparat sensum litteralem corpori, spiritualem animae, et dicit: populo est exponendus sensus litteralis.

2um documentum: qui ignorat sensum litteralem, non debet exponere sensum allegoricum, quoniam litteralis est fundamentum.

3um est maxime notandum in tractandis metaphoris, scilicet, quod teneat naturam et conditionem rei et sciat illam; ut postea optime accommodare sciat ad significandum sensum spiritualem. Hoc Eusebius docet libro 8 cap. 3 De praeparatione evangelica. Dicit: si intelligatur natura illarum avium, quas Deus iudaeis vetuit, statim cognoscetis quare hoc fecit; nam omnes aves rapaces vetuit, ut doceret nos a rapinis abstinere; itaque cognoscendo naturam rei optime accommodabis. Hoc inquam, nam Divus Hieronymus in Habacuc c. 1 quod erat dictum in sensu litterali de malo, statim exposuit spiritualiter, quamvis excusat se de hoc. Itaque aliquando, tamen rarissime et Hieronymus et Gregorius transeunt modum loquendi per allegorias, nam in allegoriis semper debet esse aliqua similitudo, ut est imaginans ad illud cuius est imago.

4.°: quod debet et tempus et locus dicendi allegorias. Verbi gratia, dixit Deus [Exod. 4, 2]: novi si quid habes in manu; respondit: baculum. Nota quo tempore Deus quaesivit, scilicet, quando quaerebat educere populum de Aegypto et e rubro ardente.

[**58**] Est dubium an litteralis vel [f. 115r] spiritualis sensus sit principalior.

Probatur quod spiritualis: loco modo citato 4.° peri archon, Origene[s] comparavit sensum spiritualem animae et litteralem corpori; ergo est principalior spiritualis. Et dicit: principaliter Spiritus Sanctus intendit sensum spiritualem; ergo est praecipuus. Et Philo apud Eusebium libro 2.° Ecclesiasticae Historiae c. 19; dicit Philo

f Ms.: exaltari (repetido)
g Ms.: Ioana

iudaeus de christianis: omnis lex videtur *animari* [h], si in illis habes tamquam animam sensum spiritualem et litteralem tamquam corpus, unde accepit Origenes. Et Cyrillus in Prologo super Leviticum comparat sensum litteralem humanitati et spiritualem divinitati.

In contrarium est quod diximus sensum litteralem esse fundamentum, super quod fit aedificatio; ergo est praecipuus. Et probatur, nam ex solo sensu litterali trahitur argumentum ad confirmationem fidei; ergo est praecipuus, nam propter fidem factus est.

Resp. per 2as propositiones.

1.ª: sensus litteralis Veteris Testamenti in historiis et ceremoniis et praeceptis iudicialibus pro maiori parte [i] est minus principalis. Probatur: 1 Corinth. c. 9, [9] in sensu allegorico tradidit: non alligabis os bovi trituranti etc.; Apostolus adduxit de praedicatoribus laborantibus in area Dei triturando ut granum a paleis separent. Et patet, nam Paulus statim dicit: numquid Deo maxima cura erat de bobus?; ergo principalis sensus est spiritualis. Et probatur: 2, [17] Coloss. appellat umbram; sed praecipuum in umbra est quod gerat figuram corporis; ergo principa[lis] est sensus spiritualis in libris dictis.

2.ª propositio: in praeceptis moralibus Veteris Testamenti et in Testamento Novo sensus litteralis est praecipuus, nam praecepta moralia non sunt posita, ut ipsa aliud significarent, sed propter ipsamet moralia, non obstante quod Origenes dicit quod ubi non agitur de moribus, praecipuus sensus est spiritualis.

[59] 3um [j] dubium est in hoc articulo. Dicit S. Thomas: proprium est sacrae scripturae habere duos sensus et litteralem [f. 115v] et spiritualem. Contra: in disciplinis humanis et ethnicorum est et duplex sensus; ergo non est proprium huius sacrae doctrinae.

Probatur: aegyptii accommodabant non solum voces ad res significandas, sed et ipsas res [ad] alias res. Probatur, nam serpens significabat annum habens caudam in capite[k]. Et Aesopus adinvenit, non solum adaptavit ad voces, sed res rebus significatis per voces. Et Basilius non reformidat poësim interpretari in sensum moralem:

h Ms.: animantes
i Ms.: sensus litteralis (repetido)
j Ms.: 2um
k Omitimos dos líneas, que no hemos podido interpretar.

in libro de educatione nepotum, transfert de Ulyssi. Et Ambrosius de *Mida* [l] et de Tantalo habente aquam et poma ad os etc.

Resp. quod *maxime* [m] proprium est sacrarum *litterarum* [n] duos sensus habere. Et nunquam alia doctrina habuit duos sensus. Solius Dei erat ut illae eaedem res, quae ad finem naturae producebantur, alias res simul significarent, ita ac si non essent institutae ad alium finem, nisi ad significandas alias res; verbi gratia, quod Abraham educeretur de propria patria et reliqua eiusdem habentur historiae; ita nihil significabat [ultra], si non esset figura; et ita significabat futura, ac si ad illa significanda esset instituta.

Ad argumenta resp. quod Aesopus et poëtae utuntur rebus pro vocibus, non tamen ita ibi est sensus duplex, sed unus; non illae res, quae sunt propter finem naturae, ita significant ac si non haberent alium finem, nisi ad significanda futura.

[60] Est 4um dubium: dicit S. Thomas quod sensus litteralis est qui significatur immediate per voces. Contra, si illae definitiones S. Thomae sunt verae, ergo sensus litteralis esset falsus.

Probatur: exiit qui seminat seminare semen [Math. 13, 3]; et paterfamilias exiit mane conducere operarios [Matth. 20, 1]; sensus litteralis immediate est quod significatur per voces; et non ita fuit; ergo.

1.ª propositio, contra Nicolaum Lyranum in Pro[f. 116r]logo Bibliae dicentem ad proprium sensum requiri voces accipi in propria significatione, verbi gratia: vicit leo de tribu Iuda. Dico quod non requiritur sensus accipi in propria acceptione.

Et probatur, quoniam apud homines sensus [o] litteralis etiam per metaphoram est illud quod per illam metaphoram loquens vult significare, tamen translative. Verbi gratia, dicho: lupus est in fabula; volo dicere, hic de quo est sermo; et hic est sensus litteralis. Et probatur: si in theologia diceretur, canis est constellatio calida, nullus diceret quod sensus litteralis est, quod canis latrabilis est calida constellatio; ergo. Et probatur ex Hieronymo in Habacuc c. 3: non semper metaphora historiae, semper allegoria[e] consonat, quoniam frequenter historia ipsa metaphorae texitur, utpote Iudic. c. 9.º, [8-15].

l Ms.: Amida
m Ms.: magime
n Ms.: litteralem
ñ Ms.: locutionum (tachado)
o Ms.: vel 3 (tachado)

2.ª propositio: ad hoc quod sit sensus spiritualis in aliquo loco sacrae scripturae oportet ut prius servetur litteralis sensus significatus per voces, ita quod sint verae gestae ut narratur, vel proprie ut voces significant vel translative, nam aliquando metaphorica, ut vicit leo de [etc.].

3.ª propositio: in parabolis nullus est sensus [nisi] litteralis. Duo sunt genera parabolicorum: unum est in quo exprimitur [similitudo] unius rei ad aliam, ut Metthaei 20, [1]: simile est regnum coelorum, ubi comparat; et Matthaei 13 [24, 31, 44s, 47]; in hoc genere primo parabolicorum omnes voces accipiuntur in sensu proprio; vult dicere: ita accidit in regno coelorum homini, ac accidit invenienti thesaurum, nam abscondet illum et gaudebit etc. 2um genus est, in quo non exprimitur similitudo, sed res confinguntur ad res alias significandas, nam aliquando est vera confictio, quoniam nec sunt neque esse poterunt [p] Iudic. c.9, [8-15] de domino vineae fit vera confictio. 2.º confinguntur quae, licet non fuerint, poterant tamen accidere; verbi gratia, simile est regnum coelorum [homini patrifamilias], qui exiit mane et meridie conducere operarios; non fuit ita; tamen poterat accidere, ut ita exiret et mane et meridie ad conducendos operarios.

[f. 116v] Resp. ad argumentum, scilicet, si definitiones essent verae, sequeretur quod sensus litteralis esset falsus; nego sequelam. Ad illud quod voces metaphoricae significarent quod nunquam fuit, resp. quod illae voces accipiuntur improprie et metaphorice. Et sensus litteralis est, non qui significatur immediate per voces, sed ille qui significatur per metaphoram significatam per voces. Verbi gratia, lupus est in fabula; sensus litteralis est iste: hic est de quo est sermo. Et sic nunquam est concedendum sensum litteralem esse falsum.

Fateor tamen quod Origenes 4.º peri archon c. 2.º dicit quod aliquando [in sacra scriptura non est sensus litteralis] [q]. Et sic Gregorius 4.º Moralium c. 2 de maledictionibus, quas sibi imprecabatur Iob, exposuit in sensu spirituali. Et non mirum si in aliquibus non cognovit sensum litteralem cum et D. Augustinus in imperfectam expositionem super Genesim contra Manichaeos exposuit in sensu spirituali, sed postea tandem cognovit sensum litteralem. De verbis et maledictionibus Iob est notandum quod in homine

p Ms. dos palabras tachadas

q Ms.: sensus metaphoricus est sensus spiritualis (tachado)

sunt duae partes et sensitiva et intellectiva et loquebatur ex appetitu sensitivo. Et sic est sensus litteralis.

[61] Est dubium an debeat sensus litteralis sumi ex fine quem Deus vult significare, an ex fine quem homo vult significare immediate. Verbi gratia, dicit Pilatus [sic] expedit ut unus homo moriatur [Jn. 11, 50] etc.

Resp. quod debet sumi ex voluntate Dei et ex eius fine, quem vult significare. Aliquando auctor intelligit sensum, quem vult Deus significare. Verbi gratia, [Ps. 109] Dixit Dominus: [v. 4] tu es sacerdos in aeternum; et illud [Ps. 38, 13]: advena sum ego et peregrinus, sicut omnes patres mei, dixit Dominus. Et Patres *intellexerunt* [r] suam peregrinationem et significare omnium fidelium peregrinationem, ut patet ad Hebr. cap. 11, [13]. Tamen regulariter debet sumi, non ex voluntate auctoris, sed ex voluntate Dei, ut patet ex illa Pilati [sic]: expedit; ex parte Dei prophetabat, ex parte Pilati non erat prophetia. Et illud Ionae c. 3, [4]: et Ninive [f. 117r] est subvertenda; licet suspicabatur, tamen credebat esse subvertendam, cum Spiritus Sanctus non hoc praetendebat. Et illud Isaiae 38, [1]: dispone domui tuae, cras enim morieris; non sumitur sensus ex intentione prophetae, sed ex voluntate Spiritus *Sancti* [s]. Et probatur: sensus germanus non debet sumi ex voluntate afferentis epistolam, sed ex voluntate scribentis; ita [u] ex voluntate Dei est sumendus. Notandum [v]: sensus litteralis est ille, quem immediate intendit Spiritus Sanctus per litteram; spiritualis vero est ille, quem intendit mediate per res significatas per voces.

[62] Est 6um dubium: qua auctoritate constent tres sensus, allegoricus, anagogicus et moralis, praeter litteralem; an si[n]t ab homine inventi.

Resp. quod non est ab homine, sed a Deo. Et probatur auctoritate omnium sanctorum doctorum et graecorum et latinorum. Primo ex Beato Hieronymo in epistola ad Hedibiam q. 12, qui et maxime sequitur sensum litteralem in omni expositione; ponit hos tres sensus, scilicet, allegoricum et anagogicum et moralem, ultra litteralem. Et in Ezechiele[m] c. 16 ponit etiam et tres sensus; et citat illud Prov. 22, [20]: ecce descripsi eam, sed tripliciter, scili-

r Ms.: intellegerunt
s Ms.: Sanctus
u Ms.: de (superfluo)
v Ms.: quod Spiritus Sanctus dupliciter (tachado)

cet, tribus sensibus. Et idem Hieronymus in Ezechiele[m] c. 16 exponit civitatem Ierusalem in omnes sensus. Et Origenes libro 4.° peri archon c. 2.°. Et 1.° super Genesim ad litteram c. 1 Augustini, et de vera religione c. 50. Et Beda super Genesim a principio. Ergo patet ex sententia omnium sanctorum. Et probatur ex Apostolo 1 Corinth. c. 9, [9], ubi illud, scilicet, non alligabis os bovi trituranti, adduxit in sensu tropologico; et in eadem epistola cap. 10 [x], [6] convertit ad mores: ut non simus concupiscentes etc.; de sensu allegorico aperte habetis ad Ephesios c. 5, [30], ubi costa[m] Adae adduxit de Christo et de Ecclesia; et ad Galatas 4.°, [24], utitur allegoria adducens duos filios Abrahae significare duo testamenta; sensus anagogicus habetur ad Galatas cap. 4.°, [26] : ea quae in terra sunt adduxit ad Ierusalem coelestem plene liberam. Et [y] [f. 117v] quamvis in omnibus *sensibus* [z], frequentissime loquitur in sensu morali; patet ad Corinthios per totam epistolam.

[**63**] [Haeretici contra dicunt]. Nihilominus argumenta[n]tur dicendo quod non intelligimus hos sensus. Nam Hieronymus nomine anagogiae appellat quod nos sub nomine allegoriae; patet Isaiae cap. 1, [3], super illud: bos cognovit possessorem etc. et c. 1 [a] et 2 super Isaiam; et pro sensu tropologico c. 5 super Isaiam appellat allegoriam; et super Habacuc c. 3. Et Augustinus locis citatis et 3.° De doctrina christiana c. 11, nomine allegoriae complectitur tres sensus. Et probatur quoniam allegoria, id est, alieniloquio, loquimur de una re et ducimur ad aliam.

Resp. quod secundum naturam vocabulorum convenientius S. Thomas et doctores scholastici theologi [b] utuntur his nominibus. Anagogia, id est, sensumductio de rebus supernis; et cum in hoc solum sensu nos loquamur, accommodando locutiones de rebus supernis, hinc anagogiae. Optime utimur anagogia. De tropologia, transeat antecedens. Ergo nos male utimur, nego; quia tropos mos et logos sermo; ergo nos optime utimur. Ad illud Augustini, resp. ex ipso Augustino 15 de Trinitate c. 9, quod duplex est allegoria, altera locutionis, altera rei seu facti. Quando Augustinus 3 De doctrina christiana loquebatur de allegoria sermonis, quae est aliena-

---

x Ms : 1
y Ms.: quamvis (superfluo)
z Ms.: sensus
a Ms.: super (superfluo)
b Ms : convenientius (repetido)

tio sermonis ex una locutione ad aliam; et nos non loquimur de hac, sed de allegoria rei gestae et factae; et, quoniam non habemus peculiare vocabulum ad significanda gesta Veteris Testamenti, ad significanda [ea quae sunt in ecclesia][c], utimur allegoria.

[64] Est dubium de propositione S. Thomae. Dicit: nihil vetat sub una propositione esse duos sensus litterales. Contra [d]: principia disciplinarum non debent esse aequivoca; theologia habet propria. Et prob.: qui docet alios, debet evitare aequivocationem; [f. 118r] sed tradens aliquid de sacra scriptura, docet; ergo debet vitare aequivoca. Auctor sacrae scripturae vult nos simpliciter docere; ergo non habet duos sensus litterales in una propositione, quoniam deciperet.

Ego semper credidi opinionem S. Thomae esse veriorem ceteris. 12 Confess. Augustini c. 26 et 31 et 32 et 3.° De doctrina christiana 27. Praecipue ille locus, scilicet, in principio creavit Deus coelum et terram, habet duas significationes; ergo nihil vetat in una propositione esse duos sensus. Suppono quod principium et significat ordinem et tempus; verbi gratia, hoc fecit in principio [e], sed antea alia fecit; vel significat quod antequam aliud [f], fecit coelum et terram [g] in principio, id est, antequam alia fecisset. Unde [h] duo collegit: 1.° quod mundus non fuit ab aeterno; 2.° quod [i] coelum et terram fecit prius quam natura[m] angelica[m]; hi sunt duo sensus; ergo. Et in Psalmo [8], Domine Dominus etc., habet duos sensus litterales: ergo. Probo ille Psalmus *secundum* [j] litteram intelligitur de homine [in communi] et de Christo; ergo. Primam partem antecendentis probo, quoniam Psalmus quadrat de homine in [k] communi; patet ex Genesi 1 et 2. Et quod de Christo intelligatur prob.: Matth. 21, [16] adducit, ex ore infantium et lactentium perfecisti, denotando esse prophetiam dictam de Christo; et prob.: 1 Corinth. 15. [27] adducit hunc Psalmum probando omnia subiici Christo; et ad Hebr. 2, [6s]. Neque vellet dici quod

---

c Ms.: altiora (tachado)
d Ms. una palabra tachada
e Ms.: quamvis (tachado)
f Ms.: fecisset (tachado)
g Ms. varias palabras tachadas
h Ms. dos palabras ilegibles
i Ms. una palabra tachada
j Ms. una palabra ilegible, que suplimos en cuanto al sentido
k Ms.: in (repetido)

Apostolus adducit solum figurative, et quod erat figurativum et spiritualiter dictum de Christo, [quoniam homo in communi non est figura Christi]. Unde S. Thomas de Potentia q. 4, art. 1, docet quod qui habuerit unum sensum litteralem, non debet coarctare reliquos; hoc enim pertinet ad dignitatem sacrarum litterarum, ut eisdem verbis multos satisfaciat et prodest; 2.° ut facilius respondeamus haereticis per unum et alium sensum; 3.° quoniam Spiritus Sanctus vidit utrumque sensum esse catholicum et utilem, non est dicendum quod Spiritus Sanctus re fecerit [aequivocum].

Ad argumentum respondeo quod sunt rara loca habentia duos sensus; et hoc non est inconveniens. 2.° resp. quod [f. 118v] *debet* [l] sumi uterque sensus ex interpretatione sanctorum et ecclesiae. Et 3.° dico quod non sumuntur disiunctive, sed copulative, quoniam una voce simul et diversa affirmantur et cognoscuntur; neque unus alteri contrariatur.

[**65**] Ultimum dubium est an ex solo sensu litterali trahatur argumentum ad persuadendum. Probo quod ex omnibus. Prob. ex Apostolo 1 Corinth. c. 9, [9], ubi ex sensu tropologico fecit argumentum dicens: non alligabis os bovi. Et Rom. 10, [18] adduxit illud, in omnem terram exivit sonus eorum, allegorice ad probandum quod apostoli *inter vivos* [?] sunt auditi.

Ad hoc dubium respondeo cum S. Thoma in solutione ad primum dicente *quod ex* [m] sensu solo litterali trahitur argumentum, non ex his, quae secundum allegoriam dicuntur. Prob. ex Augustino in epistola 15. 2.° prob. ex Dionysio in epistola ad Titum dicente: symbolica theologia non est argumentativa; symbolica est quae est sub signis et figuris. 3.° ex Hieronymo super Matthaeum 3. 4.° prob. ratione S. Thomae, quodl. 7, q. 14, ad 4um [n], quoniam sensus spiritualis in hoc consistit, quia una res assimilatur alteri; sed una et eadem res potest pluribus assimilari [ñ] et sic non valet argumentum a simili, quoniam si in una re est similis, in aliis dis-

l Ms.: debent

m Ms.: ex quo

n Ms. cita según el modo antiguo; hoy sería: quodl. 7, q.6, a.1, ad 4um. Las ediciones antiguas de los quodlibetos de Santo Tomás numeraban cada artículo como cuestión distinta, cfr. R. Spiazzi, S. *Thomae Aquinatis Quaestiones quodlibetales*. Edit. 9, Torino 1956, p XIX

ñ Ms.: multis (superfluo)

similis; unde est ac in logica ex principiis *particularibus* [o] argumentari.

Ad argumentum Apostoli resp.: duplex argumentum potest theologus facere: primum demonstrative et convincens; 2.º a simili et verosimilibus. Et sic quando vult persuadere aliquid non solum utitur demonstratione, sed ut orator et rhetor probabiliter.

Sed dices: sensus spiritualis est verus, sicut litteralis, et illum intendit Spiritus Sanctus, immo aliquando principaliter; ergo potest trahi argumentum.

Resp. quod si constat quod sensus spiritualis est ille, quem Spiritus Sanctus intendebat, et est *determinatus* [p] ab ecclesia vel ab aliquo apostolo [q] potest trahi argumentum. Verbi gratia, ut est illud: non alligabis os bovis, nam hoc ab Apostolo determinatum est. Tamen, si est sensus spiritualis ab aliquo homine, non potest trahi [f. 119r] argumentum, nam dicet aliquis: non est hic sensus spiritualis; et sic non potest ex illo persuadere, bene tamen ex sensu litterali.

Nota ad solutionem 2i, est enim mendum: dicitur ibi etymologia, et dicendum est aetiologia: aetion, id est, causa; logos, sermo; hoc est: causa sermonis.

Q. 2.ª De Deo

Art. 1. An Deus sit.

o Ms.: particularis
p Ms.: determinatum
q Ms.: est (tachado)

Bibliografía

I. BOLETIN DE HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN EL PERIODO 1500-1800

1. Personalia

Agreda

1 Campos J. Schol. P., *Para la historia interna de la «Mística Ciudad de Dios». Fray Andrés de Fuenmayor, director espiritual de la M. Agreda*: Hispan 18 (1958) 210-236.

Actuación del P. Fuenmayor, confesor de la M. Agreda los últimos quince años de su vida, en orden a la segunda redacción de la *Mística Ciudad de Dios*, con noticias múltiples sobre las incidencias de ésta. Son datos recogidos en cartas y declaraciones del mismo Padre, a las que se añaden otros de la propia M. Agreda. En el apéndice documental se editan algunos de estos documentos.

J. A. de Aldama

2 Enrique del Sagrado Corazón O. C. D., *La Corredención mariana a través de una controversia teológica del siglo* 17: EstMar 19 (1958) 219-241.

El libro de la V. Agreda dió lugar a numerosas censuras con las correspondientes réplicas de los defensores. Entre los puntos censurados estaba el

de la Corredención mariana. El autor examina la doctrina propuesta por ambas partes, con referencia a la censura de la Sorbona a fines del siglo 17 y más adelante en la segunda mitad del 18, con ocasión de la causa de beatificación. Estudio, aunque esquemático, de notable interés para la historia de la teología corredencionista.

J. A. DE ALDAMA

Alfonso M. de Ligorio (S)

3 LUIS A. C. SS. C., *La Corredención objetiva en San Alfonso M.ª de Ligorio*: EstMar 19 (1958) 337-348.

En la discutida cuestión sobre el sentir verdadero de San Alfonso M.ª de Ligorio en torno al tema de la Corredención, el autor cree que el Santo Doctor admite la Corredención mariana *in actu secundo* como una consecuencia de la corredención *in actu primo*.

J. A. DE ALDAMA

Antolínez

4 MENDIZABAL LUIS M. S. I., *Un comentario agustino a las estrofas de S. Juan de la Cruz*: Greg 38 (1957) 97-102.

El P. Angel Custodio Vega O. S. A. ha editado (Madrid, 1956) la obra *Amores de Dios y el alma* de Fr. Agustín Antolínez O. S. A. (1554-1626). En ella se contienen *Exposición del Cántico Espiritual*, de la *Noche oscura* y de la *Llama de amor viva* de S. Juan de la Cruz. La obra va precedida de un extenso prólogo del citado P. Vega, y la cierra un apéndice del P. Michel Ledrus S. I.

En breve y denso artículo de Gregorianum el P. Mendizábal nos presenta esta nueva aportación a los estudios sobre S. Juan de la Cruz. Expone primeramente las conclusiones del P. Vega en su trabajo preliminar, y las analiza críticamente: manuscritos juanicrucianos que manejó el agustino; discutida cronología del comentario; influjo cierto de Sto. Tomás de Villanueva en el libro de Antolínez e improbable en el mismo S. Juan de la Cruz, según opinión de Mendizábal frente a la sugerencia de Vega; fuerte dependencia de Antolínez respecto de Sta. Teresa de Jesús, débilmente subrayada por el P. Vega; anonimato del *libro de oro de Madrid*, al que alude Antolínez, y en el que Mendizábal cree reconocer el *Arte para servir a Dios* de Fr. Alonso de Madrid.

A continuación, el P. Mendizábal expone y enjuicia el estudio del P. LEDRUS, *L'incidence de l'Exposition d'Antolínez sur le problème textuel johannicrucien*. Trabajo de importancia definitiva en los problemas textuales sanjuanistas —afirma Mendizábal— pues aclara de manera irrebatible la dependencia de Antolínez respecto de la redacción B del Cántico de S. Juan de la Cruz; siendo esta redacción B intermedia entre la redacción A y Antolínez.

Finalmente, Mendizábal considera la misma obra del agustino, *Amores de Dios y el alma*. No llega —dice— a la altura del primer descalzo en el estilo puro, ni en la elevación de conceptos; pero se lee con más interés que la de S. Juan de la Cruz. Estilo amenísimo, familiar; más ceñida al texto de las canciones, sin las digresiones del carmelita. De los muchos sentidos que admite S. Juan de la Cruz para su *Cántico*, Antolínez ha captado el dulce y sabroso, más apropiado para lectores no entrados en la pura contemplación infusa. Mendizábal insiste en una mayor aproximación a Santa Teresa en la terminación de la vida mística hacia el *servicio* de Dios.

A través del artículo del P. Mendizábal, no sólo conocemos con precisión los valiosos estudios de Vega y Ledrus; sus aportaciones críticas no dejan de interesar al lector. Nos referimos sobre todo a las precisiones ya indicadas sobre incidencias de Santa Teresa y Alonso de Madrid en el insigne agustino, catedrático de Salamanca y Arzobispo de Santiago, y cuyo comentario ha tenido una oportuna edición.

S. D.

Calvino

5 DUPUY B.-D. O. P., *La Mariologie de Calvin*: Istina 5 (1958) 479-490.

La Mariología de Calvino junta a la supresión de toda fiesta y culto de María una cierta fidelidad al peso de la tradición, que no supieron respetar los Calvinistas posteriores. Es el mismo caso de Lutero y los Luteranos. Mantiene la creencia en la concepción virginal, tal vez en la virginidad perpetua, y las fórmulas antiguas sobre la santidad de María, entendidas naturalmente, en el sentido que esa palabra tiene en toda la obra de Calvino. Sobre la maternidad divina es más reservado: dice siempre la *Madre del Señor*, nunca la *Madre de Dios*. Todo el misterio de María se articula para Calvino en la Anunciación; no precisamente por estar allí la maternidad divina, sino porque en ese momento aparece María como la ocasión de que Dios nos haga conocer su mensaje a los hombres.

J. A. DE ALDAMA

Castro

6 MANUEL CASTRO O. F. M., *Fr. Alfonso de Castro O. F. M.* (1495-1558) *Consejero de Carlos 5 y Felipe 2*: Salm 5 (1958) 281-322.

La coincidencia de celebrarse en 1958 los centenarios de la muerte de Carlos 5 y de su predicador y consejero el franciscano Fr. Alfonso de Castro ofreció la ocasión para escribir esta erudita semblanza biográfica. El Emperador murió en Yuste el 21 de septiembre, y Fr. Alfonso de Castro en Bruselas el 3 de febrero de 1558. «Ambos fueron campeones de la fe: el uno defendiéndola con la espada; el otro con su contundente polémica, que

le mereció ser llamado *acérrimo impugnador de los herejes*... Uno y otro sintieron las mismas ideas ecuménicas en cuanto a la misión de España; por eso los dos, de común acuerdo, recorrieron toda Europa para defenderla y lo consiguieron: Carlos 5 en Mühlberg, ayudado por los tercios del Duque de Alba; y Castro en Trento, juntamente con los demás teólogos españoles» (pag. 281).

Lo primero que llama la atención en este estudio del P. Manuel Castro es su selecta y aquilatada erudición. Con infatigable diligencia ha investigado las fuentes, impresas e inéditas, que guardan los datos precisos, para seguir paso a paso los caminos largos y variados, que recorrió en su actividad científica y apostólica el insigne hijo de San Francisco. Gracias a esas eruditas investigaciones, podemos seguir a Fr. Alfonso de Castro desde Zamora, donde nació en 1495, hasta Bruselas, donde entregó a Dios su generoso espíritu en 1558. A los 15 años tomó el hábito franciscano en el convento de Salamanca, y lo llevó durante 48 años, como «verdadero enamorado de su fundador San Francisco y de su Orden». Hizo sus estudios en Zamora, en Salamanca y en Alcalá, y después fué Maestro en Salamanca, en íntimo contacto con los más insignes Maestros que honraron aquella *alma mater*, que no conocía superior en el mundo científico.

La sabiduría, la discreción y la elocuencia del P. Alfonso de Castro atrajeron la atención del Emperador, que le eligió por confesor, predicador y consejero en los asuntos más arduos y delicados, en que Carlos 5 tuvo que intervenir, y que eran, muchas veces, de interés para toda la cristiandad. Acompañó al Emperador en sus viajes por Italia, Países Bajos y Alemania, donde tuvo oportunidad de conocer directamente las doctrinas de Lutero y el ambiente creado por la herejía, conocimiento que utilizó ampliamente en su obra *Adversus omnes haereses*. Actúa siempre como maestro, predicador y consejero, enriquece sus experiencias, y adquiere la gran preparación de que había de dar muestras en el Concilio de Trento. En Trento estuvo, efectivamente, en la primera época (1545-1547), como teólogo del Cardenal Obispo de Jaén D. Pedro Pacheco, y a Trento volvió en la segunda convocatoria (1551-1552), para tomar parte en los transcendentales problemas que discutió y resolvió aquella Asamblea universal de la Iglesia.

Felipe 2, que debía conocer bien los valiosos servicios que el P. Alfonso de Castro había prestado al Emperador su padre, le tomó también por predicador y consejero, y a su lado estuvo desde 1552 hasta su muerte en 1558. Cuando Felipe 2 contrajo matrimonio con la reina María Tudor, le acompañó a Inglaterra Fr. Alfonso de Castro, que trabajó con gran celo e inteligencia por restablecer la fe católica en la Isla. De Inglaterra fué otra vez a los Países Bajos, siempre al lado de D. Felipe, que oía sus sermones, y solicitaba su consejo en los difíciles asuntos que en su gobierno se presentaban...

Hallábase todavía Fr. Alfonso en Bélgica, «cuando falleció el Cardenal Arzobispo de Santiago, D. Juan Alvarez de Toledo, por lo que Felipe 2, queriendo premiar sus muchos merecimientos y extraordinarios servicios, le nombró para sucederle en tan elevado cargo. Pero murió en Bruselas el

3 de febrero de 1558, antes de que llegasen las Bulas pontificias, siendo allí sepultado» (pag. 319).

Nos da el P. Manuel Castro en estas 40 densas páginas una semblanza escrita con notable objetividad y estima de su héroe. Todo el trabajo está casi exclusivamente consagrado a trazar el *curriculum vitae*. El autor aquí no es un panegirista, es un guía que, en cuanto ello es posible, nos hace acompañar al P. Alfonso de Castro en todos los pasos de su vida. En ese *curriculum vitae* vemos, o más bien de él deducimos, que fué un eximio religioso, entregado desde su primera juventud a la observancia de la regla de la orden franciscana, en la cual desempeñó cargos de confianza y de gobierno; un teólogo y profesor de la ciencia sagrada, que mereció alternar con los primeros maestros de aquel siglo y tomar parte en los trabajos del Concilio de Trento; un orador sagrado, cuya elocuencia le valió la singular distinción de ser elegido predicador en las Cortes de Carlos 5 y de Felipe 2; un hombre de Consejo, cuya sabiduría y prudencia se manifestó en los graves y complicados asuntos en que el Emperador y el Rey Prudente le pidieron su parecer, y él le dió con criterio siempre sereno y ponderado... Pero el autor de este estudio no parece haberse propuesto directa y expresamente hacer un retrato, ni del religioso, ni del teólogo, ni del orador sagrado, ni del consejero. De este último nos da, sin embargo, un ejemplo notable en el apéndice que reproduce el *Memorial de Fray Alfonso de Castro a Felipe 2 sobre las cosas que se habían de pedir al Papa (Paulo 4) al tratar de la Paz.*

FELIPE ALONSO BÁRCENA

7 GANCHO CLAUDIO, *La Biblia en Alfonso de Castro O. F. M.*: Salm 5 (1958) 323-339.

Hay un estudio serio sobre la aportación bíblica de Castro, debido al P. ASENSIO, *Alfonso de Castro y los decretos tridentinos sobre Sagradas Escrituras:* EstEcl 20 (1946) 63-103. El P. Gancho estudia la figura bíblica de Castro en todo su conjunto. El pensamiento teológico de Castro se apoya en la Biblia de manera constante (pag. 323-326). En materia de inspiración mantiene que los hagiógrafos han escrito bajo el impulso de Dios, mejor: Dios mismo ha escrito por mano de los autores sagrados (pag. 326-328). La Escritura tiene cuatro sentidos: literal, alegórico, tropológico y anagógico (pag. 328-334). La exegesis de Castro se distingue por el dogmatismo, propio de su tiempo (pag. 335-344). La Biblia es el arma de la Iglesia, pero la Iglesia es a su vez el sostén de la Biblia (pag. 345-348). Lo que más sorprende en la obra bíblica de Castro es su inmensa erudición. Con todo, no se puede catalogar entre los Escrituristas propiamente dichos, pues sus escritos son esencialmente polémicos. El sentido literal es la base de toda su inquisición bíblica y de su argumentación teológica. Le falta sentido crítico, común a la *forma mentis* imperante.

J. LEAL

Catarino

8 MARTINEZ P. DE ALCANTARA O. F. M., *La Corredención en Catarino*: EstMar 19 (1958) 181-193.

Catarino parte del hecho de la asociación de María con su Hijo en la obra de la redención, ya desde el decreto eterno de la predestinación de ambos. En virtud de esa asociación, María coopera, no sólo suministrando a Cristo la carne ofrecida en sacrificio, sino también como segunda Eva, excitándole a la Pasión y gustándola Ella primero, ofreciéndose a sí misma en sacrificio al Eterno Padre en unión con su Hijo; secundariamente, mereciéndonos la salvación, el perdón de nuestras culpas, la gloria. Todo esto lo hizo en virtud de los méritos de Cristo, que la redimió preservativamente para que, inmaculada, fuese digna cooperadora suya en la redención de los hombres. No hay ninguna contradicción entre ser redimida y ser Corredentora.

J. A. DE ALDAMA

Esparza

9 ESTEBAN DE SAN MARTIN DE LA INMACULADA O. E. S. A., *Posición singular de Martín de Esparza en la controversia del débito de la V. María*: EstMar 19 (1958) 243-255.

Analiza el autor la doctrina de Esparza en el opusculito impreso en 1655, para hacer de nuevo viable en la Iglesia el título de «conceptio immaculata», aprobado por Alejandro 7. Por cierto que la aprobación pontificia indudablemente no va más allá. Esparza, como otros mariólogos españoles de la época, niega en María el débito próximo, admitiendo una verdadera necesidad, en orden a contraer el pecado original anterior a la negada inclusión moral en Adán y fundamento de su redención pasiva. Es original la fórmula para caracterizar esta redención preservativa: «Cum Christus Deus meritis suis restiterit virtuti illi demeritoriae peccati Adae, atque effecerit ne virulenta eius vis serperet re ipsa atque afficeret in se intrinsece B. Virginem Ipse iisdem suis meritis redemit redemptione praeservativa eandem B. Virginem, iam debitricem totius mali incurrendi, ne de facto illud incurreret neque re ipsa conciperetur cum peccato originali». Pero, ¿qué poder es ése del pecado de Adán para inficionar a quien no estaba incluída moralmente en su voluntad, ni por lo mismo pecó en él?

J. A. DE ALDAMA

Fénelon

10 LEYTENS J., *Espérance et désintéressement. A propos de la théologie de Fénelon*: CollMechl 43 (1958) 469-494.

El presente artículo puede ser considerado como un estudio de gran interés. En una primera parte (pag. 471-480), tras aludir a la oposición

entre Abelardo y Hugo de San Víctor en esta materia, y a la disputa entre el obispo de Belley J. P. Camus y A. Sirmond S. I., expone la historia de la controversia entre Fénelon y Bossuet. Una segunda parte (pag. 480-490) profundiza en el contenido doctrinal de la controversia. Por último (pag. 490-494), en una tercera parte, se pretende establecer la justa relación que debe existir entre caridad y esperanza.

Mérito del trabajo es, sin duda, poner de relieve, en los adversarios históricos del amor desinteresado, la existencia de una pobre concepción de la caridad no suficientemente distinta de la esperanza. Esta concepción aparece en las fórmulas de Hugo de San Víctor (*habere velle;* amar a Dios, *ut habeas ipsum*) y permanece en Bossuet (pag. 471 y 481s: el amor de la beatitud sería el motivo esencial de todos nuestros actos); tiene, sin embargo, su expresión más exagerada en el amor de obras de Sirmond: hay un amor afectivo o afectuoso e interior, que no puede ser objeto de un precepto divino, porque no está en nuestro poder amar a Dios de esa manera; es una gracia; pero hay un amor efectivo: «Nous aimerons Dieu effectivement, opere et veritate, faisant sa volonté comme si nous l'aimions affectivement. , comme si le motif de la charité nous y portait» (pag. 472). En el bando opuesto de la controversia hay, por el contrario, un esfumarse la esperanza, al menos en el estadio de los perfectos. Es característica la distinción insuficiente de Fénelon entre objeto formal interesado y motivo desinteresado, que se darían simultáneamente en la esperanza del cristiano perfecto: «Dieu veut que je veuille Dieu en tant qu'il est mon bien, mon bonheur et ma récompense»; «Je le veux formellement sous cette précision, mais je ne le veux point par ce motif précis qu'il est mon bien» (pag. 483).

Ha sido también un acierto, para descubrir sucesivos matices del pensamiento de Fénelon, acudir a los cambios de puntos de vista con su amigo Godet Desmarais, más que a la polémica excesivamente áspera con Bossuet. Es sugestiva también la observación del autor (citando a L. Cognet) sobre las consecuencias de la condenación de Fénelon, especialmente en cuanto al descrédito de la oración pasiva, que se siguió (pag. 490).

La última parte, especulativa, contiene observaciones justas. Junto a ellas, se experimentará sorpresa al encontrar la idea expresada con esta afirmación: «Il ne pourrait y avoir d'espérance véritable en Dieu sans la charité qui l'informe et qui nous fait espérer Dieu non pas comme un bien pour nous, mais comme un Père ou, selon saint Thomas, comme un ami» (pag. 493). La cita de Santo Tomás, en que se apoya la afirmación, dice exactamente así: «Ad secundum dicendum, quod spes, et omnis motus appetitus ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum: sed *non omnis spes provenit a charitate, sed solum motus spei formatae,* qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut amico» (2-2 quaest. 17 art. 8 ad 2).

C. Pozo

Véase num. 1.

José de Jesús María

11 Ismael de Santa Teresita O. C. D., *La Corredención en el P. José de Jesús María* (1562-1629): EstMar 19 (1958) 195-217.

Reúne y sistematiza el autor los datos sobre la Corredención mariana dispersos en la notable obra del P. José de Jesús María (Quiroga), *Historia de la vida y excelencias de la Santísima Virgen Nuestra Señora*, la cual, aunque se publicó póstuma en 1652, estaba ya concluída en 1613. El P. José de Jesús María profesa una clara doctrina corredencionista, en el sentido más estricto de la palabra. Su inspiración principal parece ser la de Catarino.

J. A. de Aldama

Juan de la Cruz (S)

12 Fr. Eulogio de la Virgen del Carmen O. C. D., *La cuestión crítica del Cántico Espiritual. Nota Bibliográfica*: MontCarm 65 (1957) 309-323.

Presenta un elenco de las publicaciones que ofrecen algún interés respecto al problema de la autenticidad sanjuanista de la segunda redacción del Cántico.

Con un criterio justo y acertado elimina los trabajos que no aportan algo propio a la cuestión, e incluye, en cambio, las recensiones críticas interesantes por la competencia de sus autores o por la importancia concedida en ellas a la cuestión. La ordenación de los trabajos, por los años en que aparecieron y dentro de ellos por orden alfabético de autores, facilita el encuentro rápido con las investigaciones más autorizadas y recientes.

Aparecen señalados con un asterisco 19 autores, que niegan la autenticidad sanjuanista de la segunda redacción del Cántico, casi todos en varios trabajos pertenecientes a diversos años. Por el contrario, 40 autores quedan sin asterisco.

El total de los 101 trabajos recogidos, excepto uno, pertenecen al espacio de tiempo transcurrido desde 1922, en que se inició la polémica sobre el tema, hasta julio de 1957.

Puede ser un instrumento de trabajo útil para los investigadores en torno a esa cuestión crítica de *El Cántico Espiritual*.

M. R. J.

Véase num. 4.

Juan Eudes (S)

13 Alonso J. M.ª C. M. F., *El Corazón de María en San Juan Eudes*. Vol. 1 *Historia y Doctrina*. Vol. 2 *Espiritualidad e influjos*: Cor Mariae 1.2, Madrid, Coculsa, 1958, 278. 327 pag.

La nueva colección de textos y estudios sobre el Corazón de María, di-

rigida por el P. Joaquín M.ª Alonso, se inaugura con dos magníficos volúmenes, dedicados al tratado de SAN JUAN EUDES, *El Corazón admirable de la Madre de Dios*. A la versión anotada hubo de anteponer el autor una introducción; y ésta, al contacto de su gran erudición histórico-teológica y sin duda al calor de ideas que le son muy caras, fué creciendo hasta llenar dos volúmenes. El primero introduce a la historia y a la doctrina del libro eudista; el segundo, a su espiritualidad y a sus influjos y dependencias. Ambos vienen a ser una bella antología de textos sobre el Corazón de María, porque el P. Alonso ha tenido empeño en hacer hablar directamente al autor del tratado. Tenemos así una sólida investigación sobre la historia de la devoción cordimariana en el período eudiano, que naturalmente, sobrepasa con mucho las exigencias de una mera introducción al libro. El P. Alonso ha dejado también aquí su sello personal en la interpretación de algunos textos difíciles. Naturalmente, no todos quedarán convencidos; pero todos tendrán que tener en cuenta este meritísimo trabajo al escribir sobre la historia, la teología, la espiritualidad de la devoción al Corazón de María y sobre la contribución a ellas aportada por San Juan Eudes.

J. A. DE ALDAMA

Luis 13

14 VLOBERG M., *Le voeu de Louis XIII*: Maria (Du Manoir) 5 (1958) 519-533.

Texto y antecedentes históricos del voto o consagración a la Santísima Virgen, que hizo de su reino Luis 13, en 1638, por las insinuaciones del P. José du Tremblay, capuchino, y de la dirigida de éste Sor Ana M.ª de Jesús Crucificado, hija del Calvario. En todo ello intervino favorablemente el Cardenal Rechelieu.

J. A. DE ALDAMA

Lutero

15 C. CYRIL EASTWOOD, *Luther's conception of the Church*: Scott JournTheol 11 (1958) 22-36.

Después de haber criticado la posición de Newbigin, pasa el articulista a demostrar cómo en la doctrina de Lutero se presupone que el Evangelio y los sacramentos se administran en una comunidad de fieles. Esto se desprende del artículo 7 de la Confesión de Ausburgo, de 1530. Evangelio y Sacramentos, son dentro de la comunidad de creyentes el medio con que el Espíritu Santo despierta la fe y reúne a los creyentes. La comunidad de fieles no puede darse sin la predicación, la predicación no puede darse sin el ministerio; pero este ministerio está dentro de la comunidad, no encima de ella, como afirma el punto de vista episcopal. El ministerio viene a ser la función del sacerdocio de los creyentes, no una casta jerár-

quica. Así, pues, la afirmación de que la doctrina de los Reformadores sobre la Iglesia lleva a la desaparición de ésta como unidad visible, necesita modificación. Lutero no fué feliz en cuanto al término *Iglesia invisible*, porque él creía en una comunidad visible de los cristianos. La Iglesia es visible en sus funciones, pero invisible en cuanto que la esencia de la Iglesia —la santidad— no se contempla en los creyentes, sino en Cristo. Es esencial para entender cuán firmemente creía Lutero en la comunidad visible de los cristianos, entender cómo relaciona él el ministerio de la Palabra con el sacerdocio de todos los creyentes. Todos estos poseen la misma autoridad, aunque no todos son llamados para ejercerla. Esta idea de la autoridad común ayudó a conseguir la unidad de los creyentes. El evangelio rectamente predicado y los sacramentos rectamente administrados producen una doble unidad: unen al creyente con su Señor, y al sacerdocio con el laicado. El principio, la señal y el sello de esta unión es el sacramento del Bautismo.

J. COLLANTES

16 JEDIN HUBERT, *Luthers Turmerlebnis in neuer Sicht. Bericht über Ernst Bizer, Fides ex auditu* (1958): Cathol 12 (1958) 129-138.

Todos los autores, que se han ocupado de la evolución doctrinal de Lutero, han procurado explicar dos aspectos poco claros de la célebre *experiencia de la torre:* la fecha de tal experiencia y su contenido. El libro de ERNST BIZER, *Fides ex auditu*, viene ahora a confirmar en gran parte la opinión que había mantenido casi exclusivamente H. Grisar: como el mismo Lutero dice, en el prefacio a sus obras de 1545, la experiencia tuvo lugar inmediatamente antes de su segunda lección sobre los salmos, que comenzó en 1519. El contenido de la *iluminación* fué la inteligencia de la *iustitia Dei* (Rom 1, 17) como *iustitia qua nos Deus misericors iustificat per fidem* y, precisamente, en cuanto esta justicia se identifica con la fe en la Palabra de Cristo en el sacramento. Entendida así la *experiencia*, se ha de colocar, no al principio de su evolución doctrinal, sino al fin, tratándose de una concepción que le separa ya totalmente de la concepción católica, no sólo de la justificación, sino de los sacramentos y de la constitución misma de la Iglesia. Esta concepción teológica, que une tan estrechamente la nueva manera de entender la justificación con la nueva idea de Iglesia, la juzga Jedin como lo más importante del libro de Bizer

Así se explica que ya en las lecciones de 1515-1516 sobre la epístola a los romanos hablase de la *iustitia Dei qua nos Deus misericors iustificat per fidem*, sin que todavía, en febrero de 1518, rechazase una posible sumisión al juicio de la Iglesia; se explica también la progresiva elaboración de su doctrina, que se manifiesta en el comentario de la epístola a los hebreos (1517-1518) y en las disputas sobre las indulgencias; así como su posterior seguridad ante el Cardenal Cayetano y en otras ocasiones posteriores.

H. Jedin acepta como probable esta nueva opinión, cambiando la suya

precedente, que colocaba la *Turnierlehnis* al principio de la evolución de Lutero, aunque considera como no resueltas aún algunas dificultades: demasiado carácter meramente escriturístico de la evolución luterana, sin tener en cuenta, sobre todo, sus anteriores ideas nominalísticas, demasiado rapidez en la evolución, y algunos otros reparos.

M. SOTOMAYOR

Maldonado

17 TELLECHEA IDIGORAS J. I., *La Inmaculada Concepción en la controversia del P. Maldonado S. I. con la Sorbona*: Victoriensia 7, Vitoria, Seminario, 1958, XIII-448 pag.

La obra del Sr. Tellechea está dedicada a la famosa controversia, originada por una lección del P. Juan Maldonado sobre la Inmaculada en el curso 1573-1574. La desgraciada controversia, que se fué alargando hasta el breve de Gregorio 13, fecha 20 enero 1577, se estudia aquí por primera vez en toda la amplitud de sus fuentes, muchas de las cuales eran hasta ahora inéditas. El resultado es una visión nueva de todo el asunto, que acaba para siempre con la que solían dar autores, inspirados únicamente en fuentes sorbónicas.

Siguiendo paso a paso las nuevas fuentes, el autor traza definitivamente los diversos episodios de la interesante contienda. Sobre un evidente fondo de pasión y de intriga, destacan con rasgos seguros la altura teológica y la serenidad de espíritu de Maldonado, el sentido de responsabilidad, la fortaleza, la lealtad del obispo de París, la indecisa e incolora actuación del Nuncio, la dificilísima posición de la Curia Romana, para zanjar un incidente, cuya evolución había desenterrado viejos y delicados problemas. Todo esto ha sido perfectamente captado por el autor, y su narración, exacta y objetiva, se hace imprescindible para quien haya de referirse en adelante a la famosa controversia.

Un punto solamente nos ha dejado dudosos en esta primera parte: la valoración del breve pontificio. Éste no expresa sin duda, ni podía expresar, la declaración tajante del Tridentino, aun para Francia, que había deseado Maldonado. Pero hablar de violaciones de los decretos de Trento y de los Sumos Pontífices, de dudas y disputas sobre ellos, de nuevas interpretaciones de los mismos, era claramente condenar la actitud tomada por los Doctores de la Sorbona y dar la razón al obispo y a Maldonado. El mismo autor nos dice que toda la controversia se centraba en la interpretacion del Concilio Tridentino (pag. 258).

Una palabra tenemos que añadir sobre el texto mismo del breve de Gregorio 13. El autor dice que no ha podido encontrar ni el original ni copia registrada del mismo. Ha hallado, en cambio, el parecer de la Comisión Romana (que es su base, y cuyo texto sentimos no haya publicado), una minuta y dos borradores; la minuta, un borrador y parte del otro se editan aquí. Pero independientemente por el mismo tiempo, halló el P. Korosak el breve en el Archivo Vaticano, Segr. dei Brevi, 40 f. 4. Lo ha

publicado en apéndice a su libro, *Doctrina de Immaculata B. V. Mariae Conceptione apud auctores O. F. M. qui Concilio Tridentino interfuerunt*, Romae 1958, pag. 129-135. El mismo Padre da noticia de otras siete redacciones sucesivas del breve, encontradas por él y utilizadas en las notas de su edición. El texto reproducido por el Sr. Tellechea (154s, 156 not. 74) corresponde a la redacción quinta de Korosak. El proyecto del Cardenal Madruzzo es ciertamente la base del breve; sobre él se hace ya la segunda redacción, que irá modificándose y corrigiéndose sucesivamente hasta la séptima. El P. Korosak nos descubre, además, el influjo del Cardenal Sirleto en toda la composición del breve.

La segunda parte de la obra es un estudio teológico sobre la doctrina de Maldonado en torno al problema de la Inmaculada. Descritas las perspectivas mariológicas del teólogo español, examina punto por punto su posición ante los argumentos escriturarios, patrísticos, litúrgicos y del magisterio eclesiástico. Estas páginas constituyen una aportación valiosísima, no sólo al estudio del perfil teológico de Maldonado, sino también a la historia de la Mariología postridentina. En el primer aspecto, Maldonado aparece como teólogo de gran erudición y de seria crítica, con una marcada preferencia por lo positivo, que es del mayor interés. En el segundo aspecto Maldonado es claramente *minimista*. El autor sugiere una posible reacción contra Kemnitz. ¿No habrá también un positivo influjo de Erasmo? Con fino instinto teológico se apoya Maldonado preferentemente en el sentido de la Iglesia, en cuya interpretación, sin embargo, influyen inconscientemente su crítica minimista y su propia convicción íntima desfavorable al privilegio mariano. El autor nos ha dejado para el final la notable comunicación sobre esta convicción íntima de Maldonado. ¿No será preciso tenerla más en cuenta para valorar la actitud concreta del teólogo de París ante las fuentes teológicas en el problema de la Inmaculada?

Finalmente la obra enriquece la historia literaria de la escolástica postridentina con la edición de numerosos documentos de gran importancia. Ya hemos aludido a los referentes al breve pontificio de 1577 (apénd. J). Ahora notaremos los demás.

Ante todo publica el autor (apend. A) un pasaje de la lección de 1573, conservado solamente en un manuscrito de la Universidad Gregoriana de Roma. Se trata de la crítica de los argumentos, con que probaban muchos autores la opinión piadosa. Pertenece, sin duda, al texto preparado por Maldonado, aunque parece omitió este pasaje en el dictado de clase, como lo prueba su falta, no sólo en todas las ediciones, sino sobre todo, en las copias remitidas a Roma por la Sorbona y por el obispo.

El segundo lugar nos da el autor (apend. B) nueve cartas de Maldonado al P. General (1575-1577), tomadas del ASI de Roma. En la última debe corregirse la fecha al principio, 15 octubre 1577.

El apéndice C transcribe diversos pasajes de la correspondencia cruzada durante los mismos años entre la Universidad de París y la Curia Romana. De Mons. Pedro de Gondy, obispo de París, que tuvo tan destacada actuación en la controversia publica el autor siete cartas a Roma (apend. D) y la *Brevis historia contentionis* (apend. E). El apéndice F es un

resumen de los argumentos utilizados en la contienda y la respuesta a los mismos.

Entre los documentos provenientes de la Sorbona se nos comunica el *Libellus supplex* de la Universidad con fecha 27 agosto 1575 (apend. G), una carta de la misma al Papa, de idénticos mes y año, que ya había sido publicada (apend. H), y, sobre todo, el importantísimo *Tractatus*, pieza fundamental en la acusación contra Maldonado y el obispo (apend. I). De este documento existen el texto original (Vat. lat. 6433 fol. 37-45) y dos copias: una ejecutada en Roma (Arch.Secr.Vaticano, Miscell.Arm. II fol.478-500) y otra hecha en París por el obispo (Vat.lat.6433 fol.62-86), quien añadió a continuación sus respuestas y las de Maldonado (ibid., fol.90-104). El texto editado aquí corresponde a la copia del obispo; pero el autor ha intercalado las respuestas de éste en sus sitios respectivos.

Por último el apéndice K recoge diversas cartas a Roma del Cardenal de Borbón, de Mons. de Gondy, de algunos sorbonistas, y unas proposiciones hechas por la Compañía para la solución del complicado asunto.

Como puede apreciarse, la obra del ilustre Profesor del Seminario de San Sebastián tiene una importancia singular, y no es extraño recibiera honores especiales al ser presentada como tesis doctoral en la Universidad Gregoriana.

Es lástima que las erratas no sean escasas. Y más de lamentar se hayan mezclado no pocas veces en el texto de los documentos editados por vez primera, en los que hubiera sido de desear una escrupulosidad minuciosa y exacta. Las citas de esos documentos hechas por el mismo autor en su obra, nos ponen en guardia, suscitando repetidas veces una duda fundada. Así, por ejemplo, el título del *Tractatus: sacrosanctae* (pag. 369) o *sacrosancta* pag. 119); *Jesuitae*, o *Jesuítas; motae* u *ortae*. En el texto del *Tractatus:* 11A, *debuit* (pag. 378) o *decuit* (pag. 38); 11B, *facerent* (pag. 378) o *faciant* (pag. 178); 14B, *lectiones ecclesiasticas* (pag. 381) o *lectiones illas ecclesiasticas* (pag. 229); 23B, *sublata* (pag. 386) o *sublatam* (pag. 231); 38B, *facilius... deprehendetur* (pag. 399) o *ut facilius... deprehendatur* (pag. 274), *monere*, o *movere;* 47A, *probantur* (pag. 407) o *probabuntur* (pag. 249). Igualmente en el apéndice A n.1, *proferri solent qui* (pag. 290) o *proferri possent quae* (pag. 212); num.2, *tantum colliges* (pag. 291) o *tantum colligitur* (pag. 212); n.6 4.ª, *sed in duobus* (pag. 294) o *sed id duobus* (pag 190), *ita illa secundum omnes horum* o *ita ille secundum omnium hominum*. El texto del num.4 «sed profertur...; quae quamvis non queat scriptum aeque producere in quo Deus...» (pag. 293) no tiene sentido. Como son palabras citadas de San Bernardo debe leerse así: «quasi et quivis non queat scriptum aeque producere in quo Virgo...» También la frase «ipsi mihi facile persuadeo...» es de San Bernardo, no de Maldonado (pag. 195), aunque él sin duda la aprobaba del todo. Dos ejemplos más: *definiri* (pag. 345) o *definire* (pag. 72), *de suggestis* (pag. 326) o *de suggestu* (pag. 71).

Estas indicaciones no pretenden otra cosa que contribuir a mejorar un tanto lo que ya por sí es excelente y digno de todo nuestro agradecimiento.

J. A. DE ALDAMA

Mariana

18 ASENSIO F. S. I., *Juan de Mariana ante el binomio vulgata-decreto tridentino*: EstBibl 17 (1958) 275-288.

Mariana fué elaborando lentamente su doctrina sobre el valor de la Vulgata, tanto científico como dogmático, con especial atención al decreto de Trento. Su posición, perfectamente matizada, es, con admirable precisión, lo que hoy mantiene la crítica católica, y se ha visto reconocida en la superior declaración de la Encíclica *Divino Afflante Spiritu*.

Para Mariana «*con las palabras del decreto tridentino, no se aprueban los defectos de la edición Vulgata, muchos y debidos a la incuria de los copistas, según colegíamos de la variedad de los códices*». «*Sino que solamente se aprueba esa misma versión del intérprete, donde constare, o por la conformidad de los códices, o por la autoridad de la Iglesia, que algún pasaje así ha sido traducido por él*». Y luego precisa más: «*Añado, sin embargo, que tampoco, con aquellas palabras, en tal modo fué aprobada nuestra edición, que con ellas se niegue la posibilidad de una traducción más propia y más clara en algunos pasajes*»

Sobre las versiones latinas «*que con estimación vieron la luz en nuestra época y en la antigüedad*», afirma: «*Los Padres de Trento no las rechazan, sino que juzgan que entre ellas se ha de preferir la Vulgata. Así lo juzgó en su tiempo San Agustín, al hablar de las diversas traducciones latinas, que entonces corrían*». Y sobre los textos hebreo y griego: «*No es lícito repudiarlos, una vez que de ellos no se hace mención alguna, y ni siquiera se prefieren los ejemplares latinos. No estableciéndose en el decreto comparación alguna entre la edición latina y los ejemplares hebreos y griegos, como a autógrafos y sin controversia dictados por el espíritu divino, se les deja su autoridad en aquellos pasajes donde no están viciados*». Su conciencia crítica le lleva a precisar: «*Otra cuestión es si los ejemplares latinos están menos alterados que los griegos y hebreos... Ahora solamente afirmo que los ejemplares griegos y hebreos no fueron en modo alguno rechazados por los Padres de Trento y que, si aprobaron los latinos, no fué porque negasen la posibilidad de una traducción más clara, o también más propia en algunos pasajes*».

La sagacidad con que Mariana supo penetrar la escueta verdad del decreto, eliminando, decidido, los sobrepuestos que escritores menos doctos o más pasionales se empeñaban en añadir a las discretas declaraciones conciliares, fué fruto de su poderoso talento, unido a una erudición vasta y de finísima ley científica y a su trato o su conocimiento íntimo de autores que estuvieron presentes en Trento, y tomaron parte activa en la elaboración del decreto: Laínez, Vega... Por eso dibuja con trazo firme las posiciones enfrentadas: «*Tienen muchos por ilícito el atribuir al autor algo falso, sea donde sea. Otros, no menos en número ni en autoridad, sostienen lo contrario, y opinan que no se debe tener gran cuenta de las cosas pequeñas sin relación con las costumbres y los dogmas, piénsese en cualquiera de las dos maneras*», plantea con nitidez el problema «*si debemos*

creer que el intérprete dió en todos los pasajes con el verdadero significado de cada una de las voces griegas o hebreas, o con el contrario y falso», rechaza con decisión a quienes pretenden exigir más que una incompatibilidad de la Vulgata con error alguno dogmático o moral. «*Un cierto teólogo, grande ciertamente e ilustre cualificador, cree que se debe señalar como a temerarios a todos estos teólogos, él ciertamente más temerario y desconocedor del alcance de la palabra*», y, después de comprobar con ejemplos abundantes y ciertos las deficiencias de la Vulgata, concluye: «*De aquí puede colegirse que Jerónimo interpretó las divinas Escrituras con ingenio y diligencia humanos y que en ello no procedió como profeta; porque de otro modo ¿cómo podría corregir y cambiar lo que una vez había puesto? Pudo, por lo mismo, como hombre que era, caer en error y cayó de hecho, porque no haber tropezado en una tan grande selva y variedad de cosas, sería ciertamente mayor milagro y no conforme con la humana flaqueza*». Examina, para rechazar de plano y con decisivos argumentos, la opinión de quienes creen en una inspiración profética de San Jerónimo traductor, y a base de más series de casos en los que es manifiesta la deficiencia jeronimiana, concluye «*Que si los Padres del Concilio Tridentino quisieron bajo todos los puntos de vista aprobar nuestra edición e igualarla con las fuentes en autoridad y crédito, debieron en una larga memoria corregir cada uno de los errores del intérprete. Esto no lo hicieron, puesto que, sin introducir cambio alguno, aprobaron con sus decretos la edición Vulgata como solía leerse y la declararon auténtica. No fué, por lo mismo, su intento aprobarla aun en las cosas más pequeñas, que no pertenecen a la fe y costumbres*». Y esta preciosa declaración final: «*La divina Escritura está contenida en los códices latinos, no como en fuentes..., sino como en una interpretación, ciertamente no de menos autoridad cuando se conforma con ellas; cuando se aparta, se la ha de excusar con el descuido o con el error del intérprete, y en tales pasajes la Escritura divina, esto es, su interpretación, se puede llamar viciada*».

El trabajo de ASENSIO no sólo tiene el mérito de haber puesto en clara luz la posición de Mariana ante el valor de la Vulgata y el sentido del decreto tridentino, sino que contribuye valiosamente a deshacer la calificación de «española» con que autores, aun de nota, señalan estigmatizándola a la corriente de escritores que se excedieron en una defensa cerrada de la Vulgata. Con razón el anglicano HODY nos da un punto de vista más imparcial, completo y aleccionador: «*Después del decreto tridentino, una gran multitud entre los pontificios, principalmente en España, escribieron de la autoridad del texto hebreo y de la Vulgata... De ellos, muchos favorecieron, aun después del decreto, los textos originales. Muchos reconocieron errores aun del intérprete en la Vulgata*». (H. HODY, *De Bibliorum textibus originalibus, Versionibus Graecis et latina Vulgata libri IV*. Oxonii 1705, 509-550). De modo que bien concluye ASENSIO: Fueron también «principalmente» teólogos españoles los que, con más o menos equilibrio, señalaron la posición justa.

R. CRIADO

19 ASENSIO F., *Huellas bíblicas de Juan de Mariana en sus años de Toledo*: EstBibl 17 (1958) 393-410.

La estancia de Mariana en Toledo fué para él la oficina de sus grandes trabajos escriturísticos. Especialmente abundan las consultas y las censuras sobre libros de Escritura.

En medio de la natural susceptibilidad que en España provocaba el peligro protestante, Mariana, con auténtico y meritorio espíritu humanista, interviene salvando personas y obras bíblicas en litigio, como la del noble PEDRO FAJARDO, Marqués de los Vélez en sus anotaciones marginales al Nuevo Testamento griego impreso por ETIENNE. La posición favorable del jesuíta consultado, le hace estudiar a fondo la relación entre el texto griego y la Vulgata, afirmando como resultado: «*Ahora, de los muchos y hasta innumerables pasajes en los cuales aquellas lecciones van de acuerdo con nuestra edición Vulgata, darán prueba de ello algunos ejemplos. De ellos podrá deducir el benévolo lector la verdad del aserto de que en ningún pasaje se aparta la Latina de los Griegos, sin que alguna lectura favorezca a nuestros códices*».

Igualmente favorable al gran erudito belga J. HARLEM S. I., editor en Amberes de un Nuevo Testamento griego con notas e Indice, y colaborador, a nombre de la Universidad de Lovaina, en la Políglota Regia. Del texto mismo juzga así Mariana: «*en el texto del dicho Nuevo Testamento no hallo cosa..., no parece que... haya alguna cosa por donde se deba vedar*». Y aunque reconoce que «*en algunas partes tiene diversa lección de como en algunos otros textos de la Biblia anda*», pero esto, a su parecer, no puede acusar más a Harlem que se acusaría a la Complutense y a la Biblia de Lovaina, «*la cual se ha tenido hasta ahora por muy acertada, como lo muestran las diversas impresiones que de la dicha Biblia después acá se han hecho y de la cual no difiere ninguna cosa el texto del sobre dicho Nuevo Testamento*». Del Indice final añade: «*Comenzando del cual digo que el dicho índice es muy católico, sin haber en él cosa que pueda ofender ni hacer daño, antes es muy provechoso contra los herejes*». Y de las anotaciones, lo más difícil de la obra, sentencia: «*no manifiesta ningún mal espíritu ni empeño en obscurecer la autoridad de la edición Vulgata, antes deseo de defenderla con sujeción cristiana y con modestia..., y, si en alguna parte muestra inclinarse a lección diferente de la Vulgata, es en cosas de poco momento y que no tocan a dogmas de la fe ni de costumbres*». Y luego: «*En las anotaciones del dicho nuevo Testamento puede haber alguna dificultad..., porque el autor de las dichas anotaciones algunas veces se inclina y muestra aprobar más la lección diferente de la que anda en las Biblias ordinarias*» y «*podríase pensar que el dicho autor pretende reprobar la autoridad de la Editio Vulgata, que es contra lo que está determinado en el Concilio de Trento*». «*Pero yo, salvo el mejor juicio que querría seguir antes que el mío, me parece no ser bastante causa la diversidad con la Vulgata, para que las dichas anotaciones se veden*». Y reforzando su parecer con las razones y autoridad y modo de proceder de grandes escritores, vg. Melchor Cano, dice: «*aun en Cano... tratando aquel lugar de la*

primera a los Corint. cap. 15 omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur, *donde los códices griegos y algunos santos leen* omnes quidem non dormiemus, sed omnes immutabimur, *dice que, dado caso que en la edición Vulgata que está aprobada por el Concilio se lea de la primera manera, no estamos obligados a recibir la tal por cierta y averiguada». «Y esto mismo sucedería con cualquier otra partícula de la edición latina, si absolutamente hubiese sucedido lo mismo».* Terminando en favor de Harlem: «*Que es a punto lo que las dichas anotaciones hacen donde se apartan de la dicha edición Vulgata». «Porque en cosas de menor momento, que importa poco que se lea de una o de otra manera, no parece a los dichos doctores que por la dicha aprobación se quita la libertad de seguir cada uno la lección que le pareciere, habiendo razones bastantes para ello: que es lo que en las dichas anotaciones se hace y esto no muchas veces y con modestia».* A más de una razón muy sensata y digna de atención: «*Si la dicha libertad se pretende estar quitada por el dicho Concilio, sería necesario vedar casi todos los libros que de forasteros sobre la Escritura se imprimen y aun en materia de teología, porque casi todos usan de la dicha libertad en cosas y lugares de menor momento, sin que por ello pretendan derogar a la autoridad y decreto del dicho Concilio, que es cosa digna de mucha consideración; porque no se ha de pretender ni pensar que tan gran número de católicos y personas discretas van erradas en cosa que tanto importa».*

Abierto a todo legítimo progreso, escribe sobre tema conexo: «*En modo alguno van contra el decreto del Concilio tridentino los que preparan o emplean nuevas versiones y usan de ellas con el fin de explicar los pasajes oscuros, las palabras ambiguas, los idiotismos del lenguaje de la antigua y Vulgata edición, y de decidir qué lección, entre las diversas que en ella se presentan, deba preferirse».* Mientras que excluye por sistema a los que traducen «*con ansias de novedades y como para probar conformes con los divinos libros las opiniones de la secta»*, y aun se irrita diciendo: «*Es temerario, más aún, abiertamente herético, despreciar y rechazar nuestra Vulgata en razón de ligeros fallos, que sin detrimento alguno de la fe y las costumbres, se encuentran en ella, y, en su lugar, introducir las traducciones nuevas y profanas de los herejes, especialmente después del decreto del Ecuménico Concilio de Trento»*, ni se recata de hacer grupo aparte de repudiandos a los que «*vergonzosamente se tomaron este trabajo de ultrajar acumulando defectos, a nuestra edición»* (entre los que incluye a Erasmo, Valla y Lefèvre d'Etaples), y de los que dice «*más parecen querer acusar de negligencia a la Iglesia, que excusar o corregir con suavidad, como era propio de un ingenio moderado y de un alma piadosa, los defectos arraigados con el correr del tiempo».* Pero ni aun tratando de estos autores nada de su devoción, les falta a la justicia o al debido y complacido reconocimiento de sus méritos. Así hablando del comentario de Erasmo a un texto de San Pablo: «*En él, Erasmo, más libre de costumbre, ha procedido con mayor cautela».*

La gloria con que a los cuarenta y un años murió por entonces HARLEM, aquel eruditísimo hebraísta y distinguido católico doctor belga, per-

maneció unida a la célebre Universidad de Lovaina, que le cometió colaborar en su nombre al gran monumento bíblico de Arias Montano, y en todo ello tuvo su parte el espíritu abierto y ponderado de Mariana.

R. Criado

Melanchthon

20 Stupperich R., *Melanchthons «Theologia germanica». Ein Beitrag zur Geschichte seiner lange verschollenen eigenhändigen deutschen Bearbeitung der Loci theologici von 1553*: KerDogm 4 (1958) 47-58.

R. Stupperich, el conocido editor de las *Melanchthons Werke in Auswahl*, ofrece en este artículo una serie de noticias interesantes sobre la total refundición, que el mismo Melanchthon hizo en alemán de los *Loci theologici*. Las noticias se centran en torno a un manuscrito autógrafo de la Studienbibliothek de Olmutz. El autor traza la accidentada historia de este manuscrito descubierto dos veces (en 1875 por A. Müller, y en 1928 por P. Dedic, que desconocía el descubrimiento hecho 50 años antes, por haber sido anunciado solamente en noticias de periódicos no científicos). Su importancia es extraordinaria: escrito íntegramente de mano de Melanchthon, demuestra que la versión alemana de los *Loci theologici* (la editada en 1553) es una obra personal de Melanchthon y no una mera corrección de la traducción de J. Jona, como el título de la edición insinúa. El manuscrito será utilizado en una nueva edición de la *Theologia germanica* que el autor prepara (pag. 51).

De especial importancia son las noticias que el autor espiga de la epístola con que Melanchthon dedica la obra «der erbarn und tugentsamen Fraw Anna, des hochgelarten Herrn Joachimi Camerarii Hausfraw» (pág. 54). Melanchthon concibió esta traducción como una «Laiendogmatik». En cuanto a la doctrina de las fuentes de la revelación, valora, como equivalentes, la escritura y los principales Símbolos de la fe; extraordinariamente alta es así la estima que manifiesta de los Concilios, en que tales Símbolos fueron redactados; para él es claro que Dios se ha revelado en ellos. Falta en Melanchthon la distinción de la *Formula Concordiae* (1580), según la cual, toda regla de fe posterior a la Sagrada Escritura es solamente válida en cuanto concuerda con ella (cfr. *Formula Concordiae. Epitome: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. 3. Aufl., Göttingen 1956, pag. 769). Precisamente porque Melanchthon piensa que nada hay en los Símbolos, que la Escritura no afirme, no establece la subordinación de los Símbolos a la Escritura, como hizo después la *Formula Concordiae*, sino una total equivalencia (pag. 55). Con respecto a su método teológico resulta interesante la importancia dada al método gramático, expresión de sus tendencias humanistas, con lo que éstas tuvieron de ingenuas y de insuficientes en lo teológico (pag. 56). La implícita afirmación de su autonomía frente a Lutero es significativa (pag. 56), como también, para conocer

al hombre Melanchthon, aquella su necesidad de juicios ajenos, que se adhirieran a sus opiniones (pag. 57).

Volviendo a la característica de «Laiendogmatik», que esta obra posee, la *Theologia germanica* es, ante todo, un compendio y un catecismo. Con esta última palabra puede expresarse también que la *Theologia germanica* quiere ser, en primer lugar, una dogmática eclesiástica. Por ello, está dispuesto Melanchthon a someter esta obra, como todos sus escritos, al juicio de las Iglesias y Universidades, adictas a la Confesión de Augsburgo (pag. 57). Para él el ideal hubiera sido una obra de colaboración. Los príncipes protestantes debieran considerar «wie solches werck Gott zu lobe fürzunehmen und zu fördern sey» (pag. 58). En estas preocupaciones se dibuja la tragedia protestante de una necesidad de unidad doctrinal, que la supresión de un magisterio eclesiástico vivo (auténtico y tradicional) había hecho ya imposible.

C. Pozo

Nausea

21 JEDIN HUBERT, *Das konziliare Reformprogramm Friedrich Nauseas*: HistJahrb 77 (1958) 229-253.

Friedrich Nausea, obispo de Viena desde 1541, es uno de los pocos teólogos controversistas antiluteranos que por su cargo jerárquico, podía ocuparse también en el remedio de los abusos eclesiásticos, que hicieron posible el éxito de la revolución protestante. Nausea está convencido de que las diferencias doctrinales entre protestantes y católicos son de segunda importancia, las verdaderas causas de las herejías y cismas de su tiempo son los abusos eclesiásticos y en concreto los de los obispos, los del Papa y la curia y la debilidad del emperador.

A mediados de junio de 1543 consigue ser recibido por el Papa en Parma, y le presenta una *Miscellanea pro tridentina eademque oecumenica synodo* (Conc. Trid. 12, 364-428). A propósito de los defectos que hay que corregir en el Papa, en los cardenales y obispos, en los Capítulos y en el clero regular y secular, se expresa de manera muy parecida y con no menor libertad que el célebre *Consilium de emendanda ecclesia*. Su experiencia como obispo de Viena le hizo apreciar después las dificultades que existían para la realización de las reformas propuestas, mientras existiesen tantas iurisdicciones y privilegios, que coartaban la libertad del obispo en su diócesis. De hecho, sus propuestas no parece que ejerciesen un influjo real importante. Nausea participó solamente en el segundo período del Concilio (1551-1552), bajo Julio 3. Sus primeros entusiasmos se convirtieron pronto en desilusión; ni él ni los demás congregados en Trento mencionan sus escritos reformadores. Sin embargo, la reforma tridentina, aunque con un sello menos local germánico que la propuesta por Nausea, siguió bastantes de sus líneas directrices, especialmente por lo que se refiere a la reforma del clero y sobre todo, de los obispos.

M. SOTOMAYOR

Nieremberg

22 IPARRAGUIRRE IGNACIO, *Un escritor ascético olvidado: El Padre Juan Eusebio Nieremberg* (1595-1658): EstEcl 32 (1958) 427-448.

Lamenta el autor del artículo el silencio en que transcurre el centenario de la muerte del P. Nieremberg, escritor popularísimo en su tiempo, y hoy casi por completo olvidado. Atribuye su alejamiento del lector moderno a su nimia credulidad, y al abuso de adornos un tanto barrocos en su prosa. Mas su credulidad en el terreno histórico y científico no disminuye su solidez en el ascético y teológico, ni su abuso del ornato en el lenguaje es tal que no ocupe un lugar preeminente entre los clásicos castellanos. Nieremberg, gran literato, es un verdadero teólogo espiritual, que hermana la seguridad de su doctrina con la belleza de la exposición.

Para facilitar la vuelta de nuestra generación al P. Nieremberg, el P Iparraguirre, después de hacer un breve resumen de la vida y producción espiritual de nuestro autor (la histórica y científica está desprovista de valor crítico), pasa a estudiar sus principales características. La primera es su marcado teocentrismo, buscando en todas las cosas las relaciones que tienen con Dios. Su única preocupación es ir a Dios, procurando llegar a él a través de una línea teológica impecable. Consecuencia de este teocentrismo es la sobrenaturalidad; al ver a Dios en todo, todo lo juzga con criterios divinos, todo lo mira con ojos de eternidad, siempre se mueve en una órbita sobrenatural; es particularmente inflamado su lenguaje cuando habla de la gracia. De aquí brota su tercera característica: su optimismo espiritual, fruto de la estima que hace del valor de la gracia. Este optimismo espiritual es el sello más inconfundible en la espiritualidad de Nieremberg, que se esfuerza por excitar en el lector una confianza sin límites en el poder de la gracia. Forma contraste con este optimismo de lo sobrenatural la desconfianza extrema de los valores naturales, en cuyo desprecio llega a tonos demasiado tétricos, recalcando demasiado los males de esta vida. Sin embargo, esta nota de color tan oscuro se refiere al apego a los bienes terrenos, no al mero uso de ellos; las cosas no son malas en sí; lo malo es el apego a ellas. En todo estado, insiste, se puede el hombre no sólo salvar, sino santificar.

En suma, la obra de Nieremberg, concluye el articulista, dirigida a solo Dios, es particularmente apta para este tiempo, en que vuelve a florecer una espiritualidad teológica, basada en principios eternos e inconmovibles.

M. PRADOS

Pablo de la Cruz (S)

23 BASILIO DE SABLO C. P., *La Mariología en el Marianismo de San Pablo de la Cruz*: EphMar 8 (1958) 125-138.

La ardiente devoción mariana de San Pablo de la Cruz denuncia una Mariología. En ella ofrecen especial interés la Maternidad divina, la Inmaculada Concepción, la Natividad, la Presentación y la Asunción, misterios sobre los que anota el autor algunas particularidades. Investiga a continuación su pensamiento sobre la Maternidad espiritual y el valor corredentivo de los Dolores de Nuestra Señora. Ella es también tesorera de todas las gracias, con un influjo, que al autor le parece de instrumentalidad física. Finalmente encontramos en el santo Fundador la experiencia y el magisterio de la mística mariana.

J. A. DE ALDAMA

Salazar

24 CASADO O. C. M F., *Mariologia clásica española. I. La Inmaculada Concepción en su problemática teológica*: CollMar 2, Madrid 1958, XLVI-421 pag.

Este volumen es el primero de una obra de grandes alientos sobre el período de esplendor de nuestra Mariología. Toda la obra está centrada en la figura de Fernando Quirino de Salazar S. I., en quien ve el autor «el punto de convergencia de medio siglo bien largo y lleno de Mariología española, que coincide con ser su verdadero Siglo de oro» (1600-1655). Ello equivale a considerar nuestra mejor Mariología como estructurada en torno al tema concepcionista que forma «su núcleo fundamental vivificador». El estudio del autor confirma el papel preponderante que las investigaciones modernas vienen atribuyendo a la obra inmaculista de Salazar en la Mariología de gran parte del siglo 17 y de todo el 18. Polarizada así en Salazar la Mariología española del seiscientos, el autor nos ofrece en este primer volumen *la problemática teológica de la Inmaculada;* y nos promete otros dos sobre *la Inmaculada Concepción en la unidad armónica del ser de María* y en la *de la revelación mariológica*, a parte la introducción histórica correspondiente al ambiente inmaculista español de los años 1613-1665. Es el primer intento de estudio de conjunto de nuestra Mariología del siglo 17, estudio difícil por lo abundante de la producción literaria y por lo complejo de los temas; pero estudio inmensamente necesario, no sólo para la exacta valoración de un período de la historia de la teología, injustamente depreciado, sino también para su valiosísima aportación a los problemas cruciales de la Mariología de hoy. Habrá que agradecer siempre al autor el que con arrestos y entusiasmos juveniles no se haya arredrado ante las dificultades de la empresa y nos haya dado una obra de líneas reciamente lógicas, de concepción diáfana, de exposición atrayente y aun a ratos verdaderamente apasionante.

El volumen que tenemos a la vista divide el tema general en dos problemas principales: 1.º Qué elementos teológicos contiene la exención de la culpa original en María (naturaleza teológica de la inmaculada concepción); 2.º Qué exigencias aporta el hecho de la redención de María.

En la primera sección el punto de partida es necesariamente la teología del pecado original. Aceptada casi universalmente la teoría de la capitalidad no puramente física de Adán, se aquilatan sobre todo los modos de inclusión o exclusión en el decreto divino y en su aplicación. El problema acuciante, puesto por el hecho de la Inmaculada, es la explicación de la universalidad que afirman las fuentes de la revelación. Históricamente nace ahí el problema del débito, con sus múltiples inflexiones y su complicada problemática, hecha más confusa por la falta de una terminología uniforme. Cayetano representa bien una idea originaria de la *Inmaculada con débito*, todavía no desprendida del viejo lastre de la «caro infecta». Paralelamente, la concepción inmaculista de Catarino, para quien María no esta incluída en el pacto con Adán, por lo que no contrajo el débito: «*Inmaculada absoluta, integral*». De ambas corrientes participa la mejor representación inmaculista de fines del siglo 16 y principios del 17: Suárez, Vázquez. La línea de su dirección no se quebrará ni siquiera cuando investigaciones posteriores pretendan superar su posición, que llegará hasta nuestros días: *Inmaculada con débito*. Pero a su lado brotará, a principios del seiscientos, una nueva concepción teológica, que prolongando a Catarino acabará pronto por defender una *Inmaculada sin débito*.

Ahí se inserta la problemática de la segunda sección en nuestra obra. Toda ella se mueve dentro de una perspectiva soteriológica. Porque realmente, si la nueva orientación aparta los ojos del problema lapsario, para constituir a María en una jerarquía especial, la maternal, con sus exigencias imperiosas de absoluta pureza, el escollo obvio se encuentra en el hecho de su necesaria redención. Cuando el problema se empieza a discutir en las disputas de Toledo y Alcalá, la preocupación de salvar la redención de María llevará a proponer un débito remoto, que algunos después juzgarán puro efugio nominal, y consiguientemente lo negarán. Pero la consecuencia será la negación más o menos clara de la redención pasiva de María. Entonces urge el problema de la predestinación de ésta, especialmente implicado en las nuevas corrientes. El autor termina con unas páginas que quieren proyectar sobre la Mariología de hoy la que él llama «temática exencionista clásica». Sobre esas páginas, que desbordan el cuadro de nuestra Revista, no haremos aquí observación ninguna.

Naturalmente no podemos entrar ahora en el detalle de temas, problemas, autores, juicios valorativos, que en número impresionante llenan las páginas de la obra. Mucho menos es del caso detenernos en observaciones sobre deficiencias mínimas, inevitables en un libro como éste. Así, por dar algún ejemplo, las *Adnotationes de Conceptione* de Maldonado, que el autor cita como inéditas, pueden verse en las obras publicadas del gran exegeta; Magaliano no es otro que Cosme Magalhaens.

Vamos más bien a hacer unas consideraciones sobre puntos que nos parecen esenciales. Empecemos por la mente de Catarino. Hay un pasaje,

en que el autor reconoce que ésta no es del todo explícita ni precisa. Sin embargo, contra una interpretación «posterior» (incluso de Salazar) que ve en Catarino la afirmación de un doble débito, el autor interpreta. «Absolutamente sólo se es deudor al pecado original, cuando se ha pecado en Adán. Esto se debe a la actual inclusión en su capitalidad sobrenatural, obra del decreto divino. Una *posible* inclusión en Adán, a base de la natural condición posibilitadora *potencialmente* y de una posible mirada de Dios en este sentido, solamente causaría debito *posible*» (pag. 88). Sin duda. Pero, ¿es ésa toda la mente de Catarino? ¿No hay más que un *posible* débito «considerata naturae conditione»? Esta condición natural parece exigir más: «ut posset *et deberet* concludi (in lege)» (cita de Catarino en la pag. 87); por razón de esa condición «*debuisset*» no sólo «cum caeteris perire», sino «*particeps esse pacti*» (cita de la pag. 232). Por eso, para que María no se incluya en el pacto hace falta que Dios la «dispense» (cita de la pag. 177). De ahí que esa exención del pacto sea verdadera redención (cita de la pag. 231).

La mente de Suárez, que es muy importante para comprender a los Complutenses de 1616, no la vemos suficientemente matizada, ni menos encuadrada en su evolución histórica. Lo que sentimos de ella lo hemos escrito en ArchTeolGran 17 (1954) 159-164.

Y vamos a las disputas de Alcalá. No vemos por qué empieza el autor por la sesión de los Franciscanos, que él mismo concede fue posterior a la actuación de Albornoz. ¿No serían comentarios de ésta última lo que motivaron la consulta de los Franciscanos complutenses a los doctores de la Universidad, en vistas a la tesis que iban a defender públicamente? Ello explicaría mejor la puntualización del débito próximo-remoto y de la redención de la Virgen, a pesar de la exención que defienden. De todos modos es verdad que en Alcalá, como lo dicen expresamente Albornoz y Villegas, se está y se quiere permanecer en la línea catariniana. Por eso su débito remoto (el mismo que Suárez había llamado «debitum peccandi in Adamo») no parece pueda decirse puramente equivalente a una «potencial aptitud al pecado de Adán». Aquellos teólogos creían exigir mas la proyección soteriológica en el problema. Algo más que una «posibilidad u obnoxiedad natural». Ello sin embargo no siempre se tuvo en cuenta; y se llegó por ahí, a fuerza de equilibrios, hasta la negación de la redención pasiva de María. Son de gran interés histórico los datos que el autor ha reunido en esta línea de ideas. Esa evolución natural la había intuído ya Suárez, y la había condenado.

Digamos finalmente que la última etapa de la investigación acusa señales de cansancio. Hubiéramos esperado algo más sobre el difícil problema de la predestinación mariana, complicado con la exención del débito y con las exigencias soteriológicas.

No nos queda otra cosa que expresar nuestros mejores deseos de que los volúmenes prometidos vengan pronto a reivindicar los méritos olvidados de nuestra «Mariología clásica española», con evidente provecho para la Mariología actual.

Unas páginas de la obra han sido reproducidas sustancialmente en Est Mar 19 (1958) 125-144.

J. A. DE ALDAMA

Suárez

25 SAGÜES, J., *Francisco Suárez y los efectos del Sacramento Eucarístico*: EstEcl 32 (1958) 287-315.

A base de la concepción suareciana de los efectos de la comunión está la *unión con Cristo*, no sólo unión individual, sino también social esto es, del Cuerpo Místico. En segundo lugar, este sacramento por ser manjar espiritual, que presupone la vida de la gracia, produce *aumento de gracia* y caridad, especialmente de caridad actual. Luego pasa Suárez a considerar otro efecto del sacramento, muy relacionado con el anterior: confiere auxilios para *evitar los pecados* y vencer las tentaciones. En cuanto al perdón de la *pena temporal*, niega que sea efecto directo de la Eucaristía, pues esa pena no va contra la perfección de la caridad, como el pecado venial.

Acerca del influjo de la comunión en el *cuerpo*, el Eximio considera tres aspectos: *mitigación de la concupiscencia*, (mediante auxilios especiales y singular providencia divina); *resurrección corporal* (confiriendo un *título* nuevo y propio en orden a dicha resurrección) y finalmente, *unión de nuestro cuerpo con el de Cristo*. Tal unión no es, como enseñan muchos católicos por reacción contra el protestantismo, real, natural, substancial. Sólo se trata de una unión *mística o moral*, que se puede comparar a la conyugal, como notan los Padres. Por otra parte Suárez declara tal unión a la manera de cierto *amplexus corporalis*, en virtud del cual Cristo viene a tomar posesión del que dignamente le recibe, y lo mira ya *como algo suyo*, hasta el punto de conferirle un título especial de resurrección corporal.

A. SEGOVIA

Teresa de Jesús (Santa)

26 OLIVIER LEROY, *Examen des témoignages sur la lévitation extatique chez sainte Thérèse de Jésus*: RevAscMyst 33 (1957) 302-313.

El autor nos advierte, en una breve introducción, que pretende en este artículo revisar, completar y, si fuere preciso, rectificar el estudio hecho anteriormente por él en su obra *La Levitation*, para la cual contaba con medios de información menos completos y menos directos que los que actualmente poseemos.

Los testimonios que aquí presenta y estudia están tomados de los tomos 18, 19 y 20 de la *Biblioteca Mística Carmelitana* y de los tomos 1, 2 y 3 de los *Procesos*, a los cuales añade un nuevo testimonio procedente de Granada, que no figura en las fuentes antes enumeradas. Y, para completar la in-

formación, transcribe traducidos dos pasajes de las obras de la Santa Reformadora del Carmelo: el primero del capítulo 20 de su autobiografía y el segundo del capítulo 5 de las Moradas sextas. Son, en total, veinte testimonios los que Oliver Leroy estudia, con brevedad es cierto, pero también con escrupulosidad y rigor crítico. Quisiera él testimonios más numerosos, más explícitos y más acomodados a las exigencias de la crítica moderna, que disipasen todas las nieblas que esa crítica quiere ver en los hechos que están por encima de los fenómenos naturales; pero los documentos históricos se han de recibir como son, y se han de juzgar, no con los prejuicios y las preocupaciones de los incrédulos de hoy, sino con la sencilla objetividad que en ellos quisieron expresar sus autores.

Como complemento de sus estudios, se hace cargo Olivier Leroy de las objeciones que esa crítica o hipercrítica moderna presenta contra el hecho de la *Levitación*. Para esa crítica semejantes fenómenos carecen de realidad, y quieren atribuirlos a ilusiones de la fantasía, semejantes a las que a veces se padecen en los sueños o momentos de exaltación nerviosa. Nuestro autor reconoce la posibilidad de la ilusión, pero los documentos históricos que ha analizado le hacen fuerza, como se la harán a toda persona razonable y exige, aunque con una moderación que pudiéramos calificar de excesiva, que los que niegan la realidad de los hechos prueben la falsedad o la insuficiencia de los textos aducidos. «Si es verdad, dice, que acompañan a los éxtasis ciertas manifestaciones corporales como la lentitud del pulso, el enfriamiento, la rigidez o insensibilidad de los miembros, todo esto puede considerarse como un *tributo pagado a la fragilidad humana*», pero no da derecho a colocar, sin más, la *Levitación* en la misma categoría de esos fenómenos naturales.

FELIPE ALONSO BARCENA

Wadding

27 CASTRO MANUEL DE O. F. M., *El analista P. Lucas Wadding, O. F. M.* (5188-1657) *y sus relaciones con la península ibérica*: Salm 5 (1958) 107-162.

28 MOONEY C., *The Writings of Father Luke Wadding*: FrancStud 18 (1958) 225-239.

Aunque ambos autores coinciden en algunos aspectos de sus estudios, M. de Castro se detiene más en la narración de la vida del franciscano irlandés, y en el examen de su actividad en favor de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción como teólogo del obispo franciscano P. Antonio de Trejo, embajador extraordinario de Felipe 3 para impulsar dicha causa. En estos dos aspectos, el artículo es una contribución interesante a la historia eclesiástica española, en particular a la de la orden de San Francisco; la narración de la vida, sin embargo, es algo prolija y el estilo del artículo ligeramente panegirista.

El trabajo de C. Mooney es más interesante desde el punto de vista historiográfico, ya que se ocupa en especial de la fecunda obra literaria de Wadding, y resalta justamente la importancia de este autor como historiador de su Orden. En ambos artículos se puede apreciar el intento polémico que movió las más de las veces al escritor irlandés, en el comienzo al menos de sus trabajos; así, por ejemplo, su publicación de las obras de S. Francisco, con el fin de demostrar que ni el Santo ni sus seguidores fueron personas incultas. Así también, en parte, su *Scriptores Ordinis Minorum*, con el mismo fin; o sus memoriales en favor de la Inmaculada Concepción, o sus opúsculos contra el pretendido monacato agustiniano de S. Francisco.

La obra principal de Wadding es la de los *Annales Minorum*, en 16 volúmenes (Quaracchi 1931-1935, con un vol. 17 de índices), que comprende desde el nacimiento de S. Francisco hasta el Protestantismo. Se considera como insustituible aun hoy día, y quizá para siempre en algunos aspectos. Lo mismo puede decirse de sus *Scriptores Ordinis Minorum*. Aunque imperfecta como edición crítica, fue también notable su edición de las obras completas de Juan Duns Scoto.

M. SOTOMAYOR

Zamoro

29 ADALBERTUS A POSTIOMA O. F. M. CAP., *De praedestinatione B. Mariae V. apud Ioannem M. Zamoro O. F. M. Cap.*: MiscFranc 58 (1958) 225-229.

Nota esquemática sobre la doctrina de Zamoro en relación con la predestinación de María en el mismo decreto de Cristo; primero a la maternidad divina y consiguientemente a la gracia y a la gloria.

J. A. DE ALDAMA

30 ADALBERTUS A POSTIOMA O. F. M. CAP., *De Immaculata Deiparae conceptione secundum S. Thomam apud Ioannem M. Zamoro Utinensem O. F. M. Cap.*: Ang 35 (1958) 454-460.

Doctrina de Zamoro sobre la mente de Santo Tomás en el problema de la Inmaculada. Aunque la negación del privilegio mariano está clara en la letra, sin embargo el Doctor Angélico ciertamente hubiera enseñado otra cosa, si hubiera visto la posición favorable del magisterio eclesiástico. Más aún, en Santo Tomás hay textos explícitamente a favor de la Inmaculada; y a esa conclusión encaminan sus principios mariológicos.

J. A. DE ALDAMA

2. Historia de las ideas

Sagrada Escritura

31 F. SECRET, *Documents pour servir à l'histoire de la publication de la Bible d'Anvers*: Sefar 18 (1958) 121-128.

Juan Boulaese, sacerdote francés del Colegio de Montcagudo de París y hebraista conocido por su gramática, habló con Felipe 2 en Madrid en 5 de Mayo de 1567 para moverle a la empresa de una Biblia Poliglota, obteniendo del rey la promesa de 30.000 ducados y la colaboración de eruditos como el flamenco Raphelengius Anletanus (= Ravlenghien, nacido en Lannoy) y los hermanos franceses Guy y Nicolás Le Fèvre de la Boderie

Boulaese, y los hermanos de la Boderie eran discípulos del célebre Cuillermo Postel y muy familiarmente unidos a él. La parte de Postel en la Biblia de Amberes es conocida. De ahí la sospecha de F. SECRET, de que la gestión de Boulaese con Felipe 2 pudiera estar inspirada por el visionario normando.

También es cosa averiguada que Postel intervino en la Poliglota por medio de esos discípulos suyos (en concreto Guy fue el que dirigió la edición en ella del Targum y del NT siriaco), si bien Postel no aprobaba que del Targum hubiesen editado, no la edición bombergiana, sino otra «todavía no vista por los cristianos». Dada la gran alienación de Postel, no se explica qué pudo influir en sus ideas en orden a colaborar por personas interpuestas, en una obra, como la Poliglota, patrocinada por el rey de España, a quien Postel oponía tenacísimamente el rey de Francia, como monarca universal cristiano que daría fin a todas las herejías y errores, abriendo así paso al Pastor Angelicus (Postel mismo). Pero la lectura obsesionante que Postel hacía de las obras de su émulo, el franciscano Pedro Galatino, el cual veía en el César al futuro autor de la concordia universal, explican la acomodación. La declaración de Boulaese se encuentra en su obra *Hebraicum alphabetum*. La Sra. A. Ch. CHAUBARD ha publicado en Lyon 1955 una obra de Boulaese en la que aparecen datos sobre su colaboración en la Biblia de Amberes.

R. CRIADO

Véanse núm. 7, 18, 19.

Mariología

32 KOROSAK B. O. F. M., *Doctrina de Immaculata B. V. Mariae Conceptione apud auctores O. F. M. qui Concilio Tridentino interfuerunt*: Bibliotheca Immaculatae Conceptionis 6, Romae 1958, XVI-141. pag.

De unos cincuenta Franciscanos, Padres y Teólogos, que intervinieron

en el Concilio de Trento, sólo dejaron algo escrito sobre la Inmaculada: Luis Carvajal, Alfonso de Castro, Clemente Dolera, Melchor Flavin (Flavius), Nicolás Le Grand (Grandis), Antonio Pagani y Andrés de Vega. A ellos se refiere esta monografía, llevada a cabo con la exactitud y erudición ya conocidas en su autor. Se divide en tres capítulos: antes del Concilio, actuaciones en el Concilio, escritos posteriores. Los que escribieron antes del Concilio, coincidiendo en la afirmación del hecho, difieren entre sí en la explicación según las varias teorías franciscanas anteriores y aun bajo el influjo de Cayetano. Es interesante en estos autores la valoración del «sensus Ecclesiae» para la cuestión de la Inmaculada. Para los trabajos preparatorios de la sesión quinta de Trento no es mucha la documentación cierta de autores franciscanos. Se les ve, sin embargo, actuar al lado generalmente del Cardenal Pacheco, insistiendo sobre todo en el ya citado «sensus Ecclesiae» y en el argumento de la fiesta universalmente celebrada. En la época postconciliar era lógico apoyarse en la famosa cláusula de la sesión quinta. Las diferencias de interpretación entre Castro y Pagani parece han de buscarse en el sentido preferentemente jurídico o teológico con que se enfoque el texto tridentino.

Además de la historia de las ideas el presente volumen enriquece también la historia literaria de la época. El autor confirma como probable la atribución a Andrés Vega del tratado *De peccatis* del manuscrito Vat. lat. 4630, propuesta por el P. Heynck; edita en el apéndice 2.º la página correspondiente a la cuestión de la Inmaculada. Argumentos de crítica interna le inducen a atribuir a Melchor Flavin el tratado *De peccati originalis propria ratione*, editado en Conc. Trid. 12, 569-573 (Mayo-Junio 1546). Además juzga que se debe a teólogos franciscanos la redacción de la minuta para el decreto sobre el pecado original publicada en Conc. Trid. 12, 566-569. Finalmente ha encontrado el texto y las varias redacciones del breve de Gregorio 13, en la causa de la Sorbona con Maldonado. De éste último documento hablamos al tratar de la obra del Sr. Tellechea sobre Maldonado.

J. A. DE ALDAMA

33 PRADA B., C. M. F., *La Corredención en los teólogos jesuitas del siglo* 17: EstMar 19 (1958) 257-336.

Entre los teólogos jesuitas de los siglos 17 y 18 distingue el autor en materia de Corredención mariana las siguientes tendencias:

1.ª corriente «tradicional»: corredención por mérito de congruo. Afirman claramente el hecho de la Corredención (María es «Coredemptrix», «Adiutrix, Coadiutrix redemptionis», «cooperatrix salutis»; «cooperata est»; «Christus redemptionis opus cum Matre partitus est»); que conciben como causalidad meritoria de María y fundamentan en el paralelismo Eva-María, en el consentimiento maternal y en la compasión y oblación de la víctima sagrada como de algo propio suyo.

2.ª corriente «social, maternal, capital»: Insiste en el carácter social,

maternal y capital de la gracia de María como base de la Corredención. En estos autores se plantea el problema de la posibilidad de un mérito corredentivo de condigno, que afirman generalmente; aunque esa afirmación de la posibilidad no en todos llega hasta reconocer su realidad en María.

3.ª corriente «concepcionista». La inmunidad de pecado original y para no pocos teólogos también del débito, es condición exigida por el oficio de Corredentora; pero al mismo tiempo algunos de ellos llegan lógicamente hasta la negación de una verdadera redención pasiva de María, cuya gracia es redentiva con relación no al pecado propio (o a su débito), sino a los pecados ajenos.

4.ª corriente «de maternidad formalmente santificante». En bastantes autores se encierran el mérito de condigno y la corredención en el cuadro ripaldiano de la maternidad divina, dignidad infinita y formalmente santificante. Este aspecto es el más interesante del artículo del P. Prada, por estar basado en la investigación directa de los manuscritos mariológicos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. La idea de Ripalda se enseña en ellos corrientemente. Sus consecuencias se deducen, no sólo en orden a la posibilidad del mérito de condigno, sino también a la de la satisfacción igualmente condigna, negada por Ripalda. Pero, si de la pura posibilidad se pasa ya al hecho de ese mérito y de esa satisfacción, los discípulos están de acuerdo con el maestro en negarlo. Más aún. Es curioso que algunos de ellos, impulsados por los mismos principios, acaban por negar la corredención mariana. Esta en efecto tendría por necesario fundamento la maternidad formalmente santificante, que es la que dignifica moralmente los actos de María; pero esa maternidad, como fruto de los méritos redentivos de Cristo, supone ya efectuada la Redención, antes de que pueda en ella intervenir María. Así los PP. J. de Ucar y Maldonado.

En la última parte del artículo reune el autor los teólogos jesuítas de los siglos 17 y 18 contrarios a la Corredención, a saber: Raynaud, Belarmino, Martín del Río, Medrano, Morales, y tal vez Spinelli, Pinto Ramírez, Alapide. Canisio es anterior.

J. A. DE ALDAMA

Véanse núm. 1, 2, 3, 5, 8, 9, 11, 13, 14, 17, 23, 24, 29, 30.

Protestantismo

34 NYMAN H., *Der amtierende Pfarrer als Abendmahlsgast im lutherischen Gottesdienst*. Gastvorlesung, gehalten am 7. Mai 1957 im Rahmen des Nordisch-Lutherischen Seminars der Theologischen Facultät der Universität Kiel · TheolLitZtg 83 (1958) 89-96.

¿Por qué en la Iglesia filandesa luterana el Pastor, celebrante del servicio religioso eucarístico, no toma parte en la comunión? Para responder a esta pregunta de los anglicanos, extrañados de tal omisión, Nyman publica

este artículo, reproducción de una conferencia suya celebrada pocos meses antes en Kiel. A base de diversos documentos, se prueba que ya de antiguo el luteranismo seguía esta práctica. Incluso en muchos sitios se llegó a prohibir que comulgase el celebrante. De Alemania tomaron esta costumbre Dinamarca y Noruega. En Suecia y Finlandia se observó el rito (de no comulgar el Pastor), aunque sin prohibir la práctica contraria. El primer Sínodo general prusiano de 1879 decidió suprimir aquella prohibición. El uso de que comulgara el celebrante pasó a Dinamarca en virtud de una Ley en 1909, a Noruega ya en 1901, y a Suecia por Ley de 1929. De hecho la Iglesia de Finlandia es la última que se esfuerza en retener la antigua costumbre.

Este proceder no data de Lutero mismo, ni de Melanchthon, ni de Lorenzo Petri en Suecia. Ellos suponen como natural que el celebrante participe en la comunión. Pero ya el citado Petri en 1561 expresa su disgusto por la abstención del celebrante, lo cual supone otro punto de vista en algunos Pastores. En 1542 Juan Eck reprocha a los luteranos que los «llamados sacerdotes no participan en la comunión que imparten a los seglares, práctica contraria a las prescripciones del Concilio de Toledo en 681. De hecho el uso luterano se concibe como una contraréplica al romano-católico. De todos modos, según Lutero, no es función del Pastor comulgar él mismo, sino administrar a los demás el Sacramento, como Cristo que se hizo siervo de los demás. Sin embargo también el Pastor, considerado como persona particular, como simple cristiano, puede desear y recibir la comunión, pero no por obligación o Ley. Con el tiempo la ortodoxia luterana juzgó imposible retener este doble punto de vista (persona oficial y particular del Pastor). En Finlandia se ha llegado a proponer hoy día que el Pastor, para comulgar él mismo, se sirva de seglares. Claro que esto es una exageración; pero el que un Pastor se sirva de otro Pastor, copartícipe en el servicio religioso, para recibir de él la comunión, es, para una Iglesia como la luterana, completamente natural.

Tal es la sugestiva conferencia de Nyman, que subraya la antítesis entre Lutero y la doctrina romano-católica de que la comunión del celebrante pertece a la integridad de la misa.

A. Segovia

Véanse num. 1, 15, 16, 20.

3. Historia Eclesiástica

35 Kraus Andreas, *Die Aufgaben eines Sekretärs zur Zeit Urbans VIII* (1623): RomQschr 53 (1958) 89-92.
Idem, *Amt und Stellung des Kardinalnepoten zur Zeit Urbans VIII (1623)*: RomQschr 53 (1958) 238-243.

El autor publica dos documentos interesantes para el conocimiento de la historia de las funciones propias del secretario de estado, en su progre

sivo desarrollo, una de cuyas etapas es la del Cardenal Nepote, constituído en verdadero oficio en el siglo 16 y principios del 17, y sustituído, a partir de la segunda mitad del siglo 17, definitivamente, por el influyente Cardenal secretario de Estado.

El primer documento es la parte cuarta del pequeño tratado *Del Segretario di Stato Dell'Oscuro* (Codex Barber. lat. 5087, fo. 123-137), que trata del uso de claves, de los registros de cartas, del modo de plegar las cartas, etc.

El segundo documento es una parte del opúsculo intitulado *Cardinale Nipote di Papa* (Codex Barber. lat. 5672) y dedicado a Francesco Barberini. En diversos capítulos trata de las cualidades requeridas en el Cardenal Nepote por sus múltiples ocupaciones como encargado de tratar con los Príncipes y Embajadores y de gobernar los estados pontificios; cómo debe despachar diariamente con el Papa y seguir sus normas, etc.

M. SOTOMAYOR

36 LLORCA BERNARDINO, *Verdadera reforma católica en el siglo 16*: Salm 5 (1958) 479-498.

Como adelanto de su obra sobre la segunda parte de la edad nueva (tomo 3 de la Historia de la Iglesia de la B. A. C.), presenta el P. Llorca esta exposición de los diversos movimientos de reforma que aparecen en la Iglesia independientemente de la revolución protestante. Después de una breve introducción sobre el uso de la palabra *reforma*, indebidamente aplicada a la apostasía luterana, y de la impropia denominación de *contrarreforma* por lo que se refiere al movimiento católico, trata —a veces en términos demasiado genéricos— de la renovación parcial de la vida cristiana, de las reformas de institutos religiosos, de los oratorios del Amor divino, de los grandes apóstoles reformadores, obispos, concilios y Papas, que intentaron renovar el espíritu en la Iglesia. El Concilio de Trento coronó, universalizó y fijó ese gran esfuerzo renovador.

M. SOTOMAYOR

II. OTRAS OBRAS

1. Sagrada Escritura

37 GAECHTER P., *Petrus und seine Zeit*. Neutestamentliche Studien. Innsbruck-Viena-Munich, Edit. Tyrolia, (1958), 458 pag.

El conocido profesor de N. T. en la Facultad de Teología de Innsbruck nos ofrece este interesante volumen, que comprende siete estudios ya pu-

blicados en diversas revistas y dos completamente nuevos, el último de los cuales, muy importante, ocupa 112 páginas. Son diferentes monografías, todas ellas relacionadas realmente con San Pedro o con su época, aunque no se pretenda presentar una visión completa y sistemática de la vida y ambiente del Príncipe de los Apóstoles, como pudiera hacer pensar el título.

No es necesario insistir en la erudición, originalidad y agudeza de observación que se advierte en la obra, ya que estas cualidades son característica reconocida del P. Gaechter. Por los temas tratados y por el método usado, la obra que comentamos interesa igualmente al teólogo y, sobre todo, al escriturista y al histórico de los primeros tiempos de la Iglesia. He aquí estos temas, según el índice del libro: 1. El triple «apacienta mis ovejas». 2. La elección de Matías. 3. El odio de la casa de Anás. 4. Los siete. 5. Jerusalén y Antioquía. 6. Pedro en Antioquía. 7. Santiago de Jerusalén. 8. Los «oficiales» de Corinto. 9. Limitaciones en el apostolado de Pablo.

No es nuestra intención hacer un examen profundo de la obra, que requeriría muchas páginas, aunque fuese solamente para enumerar con detención los aciertos del autor y las muchas ideas oportunas e iluminantes que va encontrando el lector a lo largo del libro. Nos contentamos ahora con indicar, a manera de ejemplo, algunas de las muchas interesantes observaciones sueltas que se encuentran con frecuencia en él.

Todo el primer trabajo sobre la escena narrada por San Juan en el cap. 21, 15-17 está llena de ellas. Elimina Gaechter con claridad y fuerza las infundadas distinciones habituales a propósito de los diversos sinónimos usados en la triple pregunta y aserción de Cristo, y después advierte que las tres preguntas de Cristo hacen alusión a las tres negaciones de Pedro, pero que con esta alusión y con la tristeza producida por ella en Pedro nada tienen que ver las tres afirmaciones que siguen: apacienta mis ovejas. Esta última triple repetición se explica como parte integrante del escenario solemne en que aparece envuelta toda la escena. Ahora bien: tanta solemnidad y tal encargo no se comprende si se tratase de restituir a Pedro el apostolado, ya que éste ni él ni los otros apóstoles, que también habían abandonado todos a Cristo, lo habían perdido nunca; se trata de un acto jurídico por el que se confiere a Pedro por tanto un super-apostolado, que no puede ser sino el prometido en Mt. 16, 17-19. Este carácter jurídico de la triple repetición se conserva aun en nuestros días en el Oriente, en casamientos y repudios.

En el cap. 4 el autor defiende una hipótesis, según la cual los «siete» elegidos a causa de las quejas elevadas por los helenizantes de la comunidad cristiana de Jerusalén (Hech. 6, 1-6) no eran diáconos, sino presbíteros-obispos con la misión principal, no de la asistencia material, sino la de la cura pastoral de almas; supone que igualmente debieron ser elegidos otros siete para los judíos cristianos, y así explica la aparición de los presbíteros, a cuya cabeza encontramos a Santiago «el hermano del Señor». Más adelante hemos de referirnos de nuevo a esta hipótesis, y no precisamente para apoyarla; pero no debe dejar de reconocerse lo sugestivo de sus eruditas explicaciones.

Son también dignas de mención las afirmaciones de Gaechter sobre la importancia cristiana de Jerusalén, su relación con las primeras iglesias locales (pag. 155ss.) y, por otra parte, la desaparición de esa importancia, al dejar de ser centro de la Iglesia por la dispersión de los apóstoles (pag. 207).

A las opiniones de Cullmann, que exageran la importancia de Santiago «el hermano del Señor», hasta el punto de colocarle por encima de San Pedro, responde Gaechter con riqueza de pormenores, sobre todo en el cap. 7, párrafo 2. Petrus als missionar unter Jakobus? (pag. 264-271) y en el párrafo 3. Jakobus der Leiter der Kirche? (pag. 271-292).

Muy extensamente propone el autor su pensamiento sobre la exagerada importancia que se ha dado a San Pablo, a costa del verdadero lugar que en la Iglesia ocupó siempre Pedro. A propósito, por ejemplo, del célebre incidente de Antioquía (Gal. 2, 11-14), nota con razón que la única narración conservada es la de una de las partes en conflicto, San Pablo, que hace las veces de acusador (pag. 216ss.); el autor se encarga por su parte de tomar la defensa de San Pedro, y ciertamente se muestra buen abogado; quizá mejor abogado que histórico, como se dirá más adelante. Pero sobre todo su último largo capítulo está dedicado a las «limitaciones en el apostolado de Pablo», y no faltan tampoco aquí innumerables aclaraciones muy acertadas, especialmente en los tres puntos que considera como preámbulo.

Hasta ahora nos hemos limitado a la enumeración de algunas observaciones oportunas distribuídas a lo largo del libro y que no constituyen ordinariamente el núcleo central de cada uno de los nueve estudios. Lo hemos hecho así intencionadamente, no porque en esas partes más centrales e importantes no se encuentren también tales oportunas y provechosas observaciones, sino porque éstas, precisamente por ser más centrales, están más estrechamente afectadas por lo que creemos que es el fallo fundamental de la obra: el fallo del método.

Gaechter emplea un método jurídico-histórico y presta además especial atención al elemento sicológico (pag. 9-10). La especial atención a lo jurídico y a lo sicológico es sin duda un acierto; pero tratándose de una investigación fundamentalmente histórica, hubiera sido de desear mayor sobriedad en la interpretación de los documentos y más docilidad al magisterio de los datos reales históricos, actitud que exige en el intérprete una gran dosis de indiferencia y ecuanimidad, aunque escriba, cuando ya otros han falseado la historia con sus exageraciones y prejuicios.

El defecto criticado nos parece manifestarse a lo largo de todo el libro, sobre todo por lo que toca al fin principalmente perseguido: la reducción a sus debidos términos de la estima del apostolado de Pablo, generalmente supervalorado, según el autor. Creemos que acierta Gaechter en lo principal, a saber: no conviene desorbitar la importancia de San Pablo en la Iglesia primitiva. Pero el acierto básico no excusa la abundancia de ocasiones en que aparece manifiesto el esfuerzo por hacer confluir a su tesis todos los textos y todas las circunstancias, siendo así que unos y otras no siempre favorecen y aun a veces contradicen, al menos en parte, su intento. Veamos algunos ejemplos.

El incidente de Antioquía entre Pablo y Pedro según Gaechter, terminó

con la victoria de Pedro; la narración que de él nos ha dejado San Pablo es una narración parcial y deformada. Detengámonos ahora en esta segunda afirmación. Para salvar la inspiración del texto paulino (Gal. 2, 11-16), Gaechter recurre a un «género literario» (pag. 215ss), que en nuestro caso sería el del fiscal o acusador. Pablo describe los hechos con el fuego y la unilateralidad del acusador que perora su incriminación. Los exegetas juzgarán si tal recurso basta en este caso; de todos modos, conviene tener en cuenta que el pasaje de la epístola a los Gálatas no es una acusación fiscal ante un tribunal, sino una narración usada como argumento; y, en tal caso, las exageraciones, las parcialidades, el apasionamiento son mucho menos explicables y menos fáciles de suponer y sobre todo de excusar. Demasiado fuerte parece el juicio que emite Gaechter sobre Pablo: sólo le excusa su excitación (pag. 248). Pero esta excitación llega a tal punto, que más bien se debería considerar como un gravísimo defecto que como una excusa. Según Gaechter, San Pablo está «totalmente ciego» con respecto al escándalo de los judaizantes presentes en Antioquía (pag. 249). Es un retrato moral de San Pablo poco entusiasmante y mal queda corregido el efecto con la añadidura de que «actuó y escribió en buena fe». Es verdad que San Pedro, al tomar una actitud ambigua y condescendiente para con los judaizantes, pretendía evitar el escándalo de éstos; pero el tiempo no había pasado en vano; la expansión del cristianismo había dado proporciones cada vez mayores al problema de la incorporación a la Iglesia sin pasar por el judaísmo, y la actitud de Pedro no contribuía ciertamente a aclarar la situación. Es también verdad que no estaba prohibido a los judaizantes seguir practicando las prescripciones rituales (pag. 249); pero esas prescripciones llevaban, especialmente en Antioquía, a una segregación y una creación de castas, como el mismo Gaechter reconoce (pag. 239), de fatales consecuencias para el cristianismo. Se explica, pues, la actitud de San Pedro, pero no se puede sin más acusar a Pablo de «total ceguera» (pag. 248).

La prudencia, la caridad y comprensión de Pablo para con los débiles y escandalizables es bien conocida; recuérdese la circuncisión de Timoteo (Hech. 16, 3) y los consejos a los corintios: «quapropter si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnem in aeternum, ne fratrem meum scandalizem (I Cor. 8, 13). Estos y otros pasos de la vida de San Pablo son bien conocidos por el autor, que los aduce precisamente para mostrar su contradicción con la actuación de Pablo en Antioquía y deducir que «aquí [en Antioquía] Pablo no era en absoluto Pablo; estaba bajo un influjo que extremaba más de lo normal su parcialidad y su inflexibilidad» (pag. 247); para Gaechter, la actitud de Pablo en Antioquía es pura y simplemente «fanatismo» (pag. 255). Sin embargo, el hecho de la flexibilidad y capacidad de acomodación de Pablo está tan probado, que en buen método histórico no se puede suponer tan fácilmente semejante contradicción; la mera apariencia de contradicción debe ya inducir a pensar que las circunstancias en el incidente de Antioquía debían de ser muy diversas, para que llegasen a imponer a San Pablo tanta intransigencia. Y no es tan difícil comprender en qué consistía la peculiaridad de esas circunstancias. Pedro en un principio había confirmado con su autorizada práctica la teoría y la práctica de

Pablo, tan combatido por sus enemigos: «prius enim quam venirent quidam a Jacobo, cum gentilibus edebat» (Gal. 2, 12); después evitaba positivamente el trato de los gentiles y arrastraba a otros con su ejemplo: ¿no era esta nueva actitud una desautorización de su primer modo de obrar, que era el de San Pablo, y el que debería imponerse para siempre en la Iglesia? Aquí el condescender o no condescender no era cuestión de flexibilidad o dureza con respecto a los «débiles»: se trataba de ver a cuál de las dos partes en litigio y presentes se daba razón.

La excitación que Gaechter advierte en Pablo en este paso de su epístola a los Gálatas no hay razón para atribuirla al recuerdo del incidente de Antioquía; desde el principio de la carta Pablo escribe airado a los Gálatas por la ligereza de éstos en dejarse perturbar por la predicación de los judaizantes; ya aparece bien claro en el cap. 1, 6: «miror quod sic tam cito transferimini ab eo, qui vos vocavit in gratiam Christi in aliud Evangelium...» y al principio del cap. 3: «O insensati Galatae, quis vos fascinavit non oboedire veritati, ante quorum oculos Iesus Christus praescriptus est, in vobis crucifixus?». Este tono es el que perdura en la narración comentada, que no es sino uno de los argumentos contra la volubilidad de sus neófitos.

Asombra también la conclusión de Gaechter sobre la derrota de San Pablo en el incidente de Antioquía; partiendo del supuesto que la indignación que muestra es producida por el recuerdo de este incidente, deduce el autor que la indignación es fruto del recuerdo de la derrota (pag. 251ss.), sin caer en la cuenta de la inoportunidad que en tal caso supondría la mención del incidente, cuando está argumentando ante los Gálatas contra los judaizantes. Basta seguir el hilo de su discurso en todo el cap. 2, para comprender que el único sentido de la narración de su encuentro con Pedro es el de un ejemplo más de la rectitud de su línea de conducta y de la aprobación que mereció siempre de las «columnas de la Iglesia». Tampoco favorece a la opinión de Gaechter el desarrollo sucesivo de la historia de la Iglesia, a pesar de sus explicaciones en la pag. 254. Que no queden indicios de que continuase el estado de tensión en las comunidades judío-cristianas de Palestina, no quiere decir que no existiese la tensión; y si no existió, las causas de que no existiese pudieron ser muchas; quizá porque quedaron satisfechos con la actitud de Pedro y los muchos que lo siguieron, aunque después San Pedro reconociese su equivocación ante San Pablo; o porque se cerraron en sus prácticas, como aparece en la última visita de San Pablo a Jerusalén, procurando, además, sembrar sus doctrinas por las cristiandades evangelizadas por San Pablo. La permanencia, aun siglos después, de comunidades judías cristianas ya separadas de la Iglesia, es una prueba de que al menos una parte de los enemigos de San Pablo se negó totalmente a todo compromiso.

La práctica, que se implantó definitivamente en Antioquía y en toda la Iglesia, testimonian ciertamente en favor de la victoria de San Pablo. La actitud de Pedro y la de los que le siguieron no podía considerarse como un disimulo temporal para contentar a los llegados de Jerusalén mientras estuviesen en Antioquía; en el estado en que se encontraba ya la discusión

sobre la incorporación de los gentiles, tal disimulo podía tener consecuencias de decisión, y por eso precisamente lo combate Pablo. El desarrollo posterior de la evangelización en Antioquía, en Roma y en todo el mundo sólo es comprensible si San Pedro, convencido por las reconvenciones de San Pablo, volvió a su primer modo de actuar, o si dejó bien claro al menos que se trataba de un breve disimulo. En ambos casos, San Pablo salió victorioso del encuentro de Antioquía.

Gaechter acusa a Pablo de considerarse demasiado exclusivamente el «apóstol de los gentiles». De los razonamientos del autor sobre el olvido por parte de Pablo de la actividad de Bernabé (pag. 267) y de la de los otros apóstoles por el Oriente (pag. 284), concluye uno casi irremediablemente que San Pablo padecía del mal que los griegos llaman «περιαυτολογία». Sin embargo, no parece que el Apóstol merezca tanto rigor; aunque otros muchos apóstoles hayan predicado también a los no judíos, nadie puede negar que el campeón de este apostolado es Pablo; el mismo incidente de Antioquía bastaría para demostrarlo; toda su vida fué una continua lucha por este ideal. En este sentido, bien puede considerarse como el defensor, el propugnador y el apóstol de los gentiles, muy por encima de todos los demás compañeros de apostolado.

Quizá sea también exagerado el empeño del autor (pag. 401-415) por minimizar la importancia de las afirmaciones de San Pablo sobre su apostolado directamente recibido de Dios, que se repiten bien claras en Gál. 1, 1. 11-12 y en Hech. 26, 16-18.

Pero ya se ha prolongado demasiado esta recensión, en la que no pretendemos, sin embargo, entrar a fondo en la discusión de cada una de las hipótesis defendidas por el P. Gaechter. Como quedó dicho más arriba, nuestra intención era solamente poner algunos ejemplos de las dificultades que presentan por falta, sobre todo, de un examen de los documentos, no desvirtuado por ideas preconcebidas, que se quieren ver confirmadas aun a costa de forzar el significado de los textos. Este defecto se advierte también en otros temas; por ejemplo, en el de los siete diáconos, en los que Gaechter cree ver siete obispos. Ciertamente Esteban y Felipe tienen actividades espirituales, como la predicación y el bautismo; pero, si realmente la elección y ordenación de los siete se realizó principalmente para la cura de almas, y el cuidado material de los pobres era solamente una ocupación secundaria (pag. 119), San Lucas no podía mostrarse más inexacto y más inhábil narrador cuando nos dice: «Convocantes autem duodecim multitudinem discipulorum dixerunt: Non est aequum nos derelinquere verbum Dei et ministrare mensis. Considerate ergo fratres, viros ex vobis boni testimonii septem, plenos Spiritu Sancto et sapientia, quos constituamus super hoc opus. Nos vero orationi et ministerio verbi instantes erimus» (Hech. 6, 2-4). Para defender su hipótesis, el autor se ve obligado a recurrir además, a una distinción que suena a anacronismo: los apóstoles dan a los siete la plena potestad de orden, pero no la de jurisdicción, ya que no pueden imponer las manos para que sus neófitos reciban el Espíritu Santo (pag. 136-137). Teniendo en cuenta el texto de los Hech. que acabamos de

citar, la hipótesis de Gaechter nos parece el fruto de una explicación de los textos claros por medio de los oscuros.

También nos parece una deformación de los datos históricos el intento de excusar a Santiago, «el hermano del Señor» de una cierta tendencia al judaísmo, aunque sea verdad que no se puede enumerar entre los fanáticos extremistas de esa facción. No hay razón suficiente para suponer que Santiago participase en las alabanzas a Dios por el fruto conseguido por Pablo, y no participase, en cambio, en la imposición a Pablo de ciertas prácticas rituales en el Templo, como justificación ante las acusaciones que obraban contra el Apóstol (Hech. 21, 18-25; cfr. pag. 208-209 y 305ss.). De Santiago se puede afirmar que no era un duro de corazón, y que no hay ningún fundamento para acusarlo como tácito consentidor de la prisión de Pablo (pag. 299); se puede insistir en que su actuación en el concilio de Jerusalén fué moderada y prudente; pero por otra parte hay que reconocer que en Jerusalén, donde él gobernaba, reinaba un ambiente estrictamente judaizante y que no sabemos hasta qué punto participaba de él el jefe de la comunidad.

A pesar de todas las críticas que preceden, con toda verdad se puede afirmar que la lectura del libro del P. Gaechter es sumamente provechosa y enriquecedora; aun las mismas tesis defendidas, tan discutibles, constituyen una importante contribución científica; las discusiones que provocarán arrojarán nueva luz sobre un terreno que todavía necesita ser iluminado.

M. Sotomayor

38 Libermann F. M. P., *Commentaire de Saint Jean*: Les grands mystiques, Paris, Declée de Brouwer, 1958, 317 pag.

La editorial Desclée, en su colección *Les grands mystiques*, publica este comentario al cuarto Evangelio. De los doce capítulos, comentados por Libermann, sólo se ha editado una selección escogida de todos ellos. Sin duda, las partes más significativas para poder seguir, con facilidad, los grandes temas de su espiritualidad.

No es comentario científico, ni pretende serlo. Y, en la mente de Libermann, ni destinado a la publicidad. Se comenta el Evangelio a manera de diario espiritual. Como los apuntes de una meditación hecha sobre las palabras de Jesucristo. Todo el clima es de contemplación y de gran unción espiritual. A veces, el espíritu de este exegeta intuitivo, tenso por llegar «a donde ha querido Nuestro Señor llegar», abandona la monótona tarea de la interpretación y busca la verdad con el deseo convertido en oración.

A pesar de este personalísmo, en el modo de penetrar en el mensaje, existe, para su comentario, garantía de objetividad y de acierto. El mismo afirma que nunca ha tomado un sentido desviado. Pero más que su propia afirmación, son sus antecedentes familiares y culturales, los que nos aseguran una interpretación recta, dentro de la orientación querida para su comentario. Libermann es de familia judía, conocedor del hebreo y, por tanto,

familiarizado con toda la literatura vetotestamentaria Estas circunstancias le dan una excelente preparación para realizar, como se ha dicho de la labor de Libermann, una lectura del Nuevo Testamento desde dentro. La aplicación de su mentalidad semítica se percibe en la misma interpretación literal del texto y, sobre todo, en las interpretaciones simbólicas de los sucesos en la historia de Jesucristo.

E. H.

39 PRADO J.-FERNANDEZ N., *Síntesis Biblica.* 1) *Orientaciones.* 2) *Historia de la Revelación*: A) *Antiguo Testamento*: a) *Los orígenes*: b) *Principios del pueblo hebreo*, Madrid, Perpetuo Socorro, 1958, XVI-559 pag.

Estos dos primeros volúmenes de *Síntesis bíblica* tienen de común el ser a un tiempo una introducción a los estudios bíblicos propiamente dichos y una guía orientadora, acomodada a un público mucho más amplio, en la simple lectura de la Biblia, tan recomendada recientemente por Juan 23 a las familias cristianas. Ambos objetivos se han alcanzado cumplidamente, así por la estructura armónica y estilo claro, como por lo completo y profundo de los temas expuestos, ya que, sin detrimento del modo de proponerlos, asequible a todos, se discuten suficientemente las cuestiones y controversias suscitadas desde diferentes campos, y relacionadas con pasajes de la Escritura más oscuros o difíciles de interpretar; tales son las cuestiones históricas, prehistóricas, etnológicas, geográficas, y sobre todo, naturalmente, las teológicas. Asímismo se va indicando la trabazón entre textos del Nuevo y del Antiguo Testamento con oportunas citas, que no interrumpen el hilo de la exposición, pero la ilustran y aclaran; tal sucede, por ejemplo, con las figuras y tipos del Antiguo Testamento y con profecías de éste cumplidas en el Nuevo.

En particular el primer volumen *Orientaciones* es un tratado completo y puesto al día de lo que en Teología Fundamental se suele estudiar como introducción general a la Sagrada Escritura, sin omitir parte alguna de las que se suelen exponer en ese tratado, ni siquiera el interesante episodio de la historia del texto que constituyen los descubrimientos de Qumram, y al mismo tiempo comprendiéndolo todo en breve espacio.

La segunda parte, *Historia de la Revelación*, de la que se ha publicado el tomo correspondiente al Génesis hasta los Reyes exclusive, sigue el método pedagógico acertado de centrar la exposición alrededor de los principales personajes: patriarcas, Moisés, Josué..., así como de los acontecimientos básicos: orígenes del mundo, de la humanidad, del pueblo hebreo y de la religión judaica. Su lectura tiene el interés propio de una historia bien narrada y discutida, así a la luz de la tradición como de la crítica moderna; la extensión es obligadamente mayor que la del tomo primero, pero atendida la multiplicidad de asuntos que incluye, participa de la misma brevedad y claridad de exposición. La presentación tipográfica en ambos es correcta y atrayente.

A. DUE

40 *L'Evangile de Jean.* Etudes et Problèmes par M. Boismard, F. Braun, L. Cerfaux, J. Coppens, A. Laurentin, Th Menoud, I. de la Potterie, J. Giblet, W. Grossouw, V. Martin, G. Quispel, H. Van den Bussche, Bruges, Desclée de Brouwer, 1958, 260 pag.

Como dice F. M. Braun, presidente de la octava Semana Bíblica de Lovaina, se recogen en este pequeño volumen los trabajos presentados en la misma. Empieza el trabajo de F. H. Menoud (pag. 11-40), conocido en el campo jeánico, por su obra sobre el Evangelio de Juan según las últimas investigaciones (Neuchâtel-Paris), 1947. Ed. 2.ª. El trabajo que ahora publica es continuación y por eso se titula: *Les études johanniques de Bultmann a Barret.* El estudio es sistemático; la cuestión literaria, la cuestión teológica. Se cierra con una lista bibliográfica por orden de autores. El autor, aunque no católico cita las obras y artículos católicos, pero no cita ni un solo artículo de lengua española. No creemos que esto sea científico ni sistema. Seguramente que el autor no posee nuestras Revistas de Estudios Biblicos, Estudios Eclesiásticos, Archivo Teológico Granadino, Verdad y Vida, Ciencia Tomista, etc., etc., donde se han publicado artículos en torno al cuarto Evangelio que deberían figurar en el elenco bibliográfico del decenio 1947-1957, que es lo que abarca el trabajo.

M. E Boismard (pag. 41-57) propone un método, hasta ahora poco utilizado para resolver el problema del *origen arameo* del cuarto Evangelio. Se refiere a la importancia de la crítica textual. Sentimos no compartir la opinión del sabio profesor de la Escuela de Jerusalén, cuando se inclina por el origen arameo del Cuarto Evangelio. Es un problema discutido, pero con mucha más probabilidad para el lado tradicional del original griego.

V. Martin describe en dos páginas (59-60) el célebre P^{66}, que tiene ya otro contemporáneo y, tal vez anterior, el P^{75}, que se acaba de publicar en mayo del año 1961.

H Van den Bussche (pag. 61-109) hace un estudio amplio sobre la estructura de Jo 1-12, es decir la primera parte del Evangelio. Después del prólogo y la introducción (1. 1-51), empieza la vida pública que titula «revelación inicial de la gloria» (2-12) y la divide en tres apartados; en el primero habla de los *signos*, luego de las *obras* y por fin de la subida a Jerusalén. La revelación plena de la gloria pertenece a la pasión y resurrección.. Todo el evangelio se centra, pues, en torno a la revelación de la gloria del Logos. El tema podría resumirse en aquellas palabras: «*Et vidimus gloriam eius*» (1.14). Se trata de un aspecto verdadero del libro. La reducción a tanta unidad puede ser más nuestra que del Evangelista, más occidental que oriental.

J. Giblet (pag. 111-130) toca un tema muy propio del Cuarto Evangelio: Jesús y el Padre. Los gustos modernos van más bien por los temas literarios, pero estos temas teológicos deben simultanearse con los literarios y más en un libro que es fundamentalmente teológico.

W. Grossouw (pag. 131-145), que ya el 1946 publicaba un folleto *Pour mieux comprende Saint Jean,* toca ahora un tema, entonces olvidado: *La*

glorificación de Cristo en el IV Evangelio. Es un tema que trasciende todo el libro, sobre todo la parte de la Pasión y Resurrección. Guarda su relación con el tema que desarrolla Van den Bussche.

L. Cerfaux (pag. 147-159) estudia el himno sinóptico (Mt. 11, 25-30) en sus relaciones con el Cuarto Evangelio. Su conclusión es que el *logion* sinóptico no es de origen joánico, sino que está sólidamente anclado en la tradición sinóptica. Gran parte de la teología joánica pertenece al mismo conjunto sinóptico.

I. de la Potterie (pag. 161-177) se ha fijado en *La impecabilidad del cristiano según* 1 *Jn* 3, 6-9. Se trata de un texto que ha recibido diversas explicaciones. El pensamiento de Juan hay que centrarlo en torno a estos dos principios: el cristiano *puede* vencer el pecado y de hecho lo vence, si permanece unido a Cristo y se deja guiar por la Palabra. Solamente peca, cuando deja de obedecer a la Verdad (pag. 176).

F. M. Braun (pag. 179-196) examina el trasfondo del Cuarto Evangelio y concluye que Juan no depende del helenismo pagano. El hermetismo no era una *koiné espiritual.* Ya antes del cristianismo había penetrado en el helenismo. «Juan ha podido recibir alguna influencia», pero hay que considerar el helenismo «palestinense». La alternativa «judaismo-helenismo» es pura fórmula, ya que no se oponen. El helenismo penetró en el judaismo, a través del cual pudo ser influenciado Juan.

G. Quispel, (pag. 197-208) estudia las relaciones que pueden existir entre el Cuarto Evangelio y la Gnosis. Los manuscritos de Qumran nos dicen que Juan entronca con la pregnosis judía. La teología de Juan no es extraña al judaismo.

J. Coppens (pag. 209-223) hace un paralelo entre Juan y los Manuscritos de Qumran en torno al *don del Espíritu.* Por ambas partes se plantea el problema de la purificación del hombre, pero en el fondo ambas teologías son muy divergentes. Coinciden en la fe *en el Espíritu de verdad* En Juan la efusión del Espíritu es una realidad presente; en Qumran es una realidad futura y escatológica.

A. Laurentin (pag. 225-248) estudia Jo 17, 5 a la luz de S. Agustin.

F. M. Braun cierra el libro con un estudio sintético.

Esta mezcla de teología y de crítica literaria puede ayudar mucho a la interpretación del Cuarto Evangelio.

J. Leal

2. Teología fundamental

41 Desroche A. C. S. V., *Jugement pratique et jugement spéculatif chez l'Ecrivain inspiré.* Dissertatio ad Lauream in Pontificio Athenaeo Angelico. Roma, Editions de l'Université d'Ottawa, 1958, 150 pag.

Esta tesis doctoral es un estudio histórico-teológico acerca de la naturaleza y modo como se ejerce en el autor inspirado la acción divina,

o lo que es lo mismo, sobre la naturaleza y elemento formal de la inspiración de los libros sagrados.

Para ello se hace un estudio previo de las corrientes de opinión en esta controversia desde los primeros tiempos de la tradición cristiana, según aparece en los Santos Padres y en los escritores eclesiásticos; todo el trabajo se ha centrado en la doctrina general de Santo Tomás de Aquino, a fin de demostrar que en ella se encuentra la clave que ha dividido a diferentes autores a lo largo de los siglos y especialmente en el período postescolástico hasta el concilio Vaticano I por mostrarse unos partidarios de que el factor activo predominante en el autor sagrado es un juicio práctico, mientras otros lo eran de un doble juicio, práctico y especulativo.

Insistiendo en la explicación filosófica del concepto de autor de un libro, se defiende aquí como requisito esencial ese doble juicio en la mente del autor sagrado, y así se explica mejor, conforme a la encíclica de Pío 12, *Divino afflante Spiritu*, el verdadero sentido de la acción principal y de la humana instrumental.

A lo largo de la disertación se han analizado y discutido numerosas opiniones de todos los tiempos, y en cada una de ellas se ha procurado con criterio firme poner de relieve el modo peculiar con que buscan la solución por caminos diferentes, para luego situar las razones alegadas de modo que contribuyan a un mayor esclarecimiento de la cuestión.

A. D.

42 MALONE GEORGE K., *The true Church: A Study in the Apologetics of Orestes Augustus Brownson*. Mundelein, Saint Mary of the Lake Seminary, 1957, 114 pag.

La tesis del Sr. Malone, que es la número 29 de las publicadas en la Facultad de Teología del Seminario de Saint Mary of the Lake está dedicada a examinar las doctrinas de un apologista del siglo pasado: Orestes Augustus Brownson. Brownson fue un ardiente convertido, de fogosidad apasionada, que volcaba su alma en la defensa de las diversas doctrinas que a lo largo de su vida fue abrazando. A los 39 años cristalizó en el catolicismo, del cual fue siempre un acérrimo defensor. En las páginas de Malone, claras, precisas y eruditas aparece con toda su grandeza la figura de este apologeta no muy conocido en nuestro mundo, pero a quien nos alegramos de haber conocido.

J. COLLANTES

3. Teología dogmática

43 JOURNET CHARLES, *La Théologie de l'Eglise*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1958, 444 pag.

La Théologie de l'Eglise de Charles Journet, es un resumen de los dos primeros tomos aparecidos de su magnífica obra *L'Eglise du Verbe Incar-*

né. Se ha querido con ello sin vulgarizar la doctrina, hacerla más asequible a los que no tienen tiempo ni preparación suficiente para entregarse a estudios teológicos más profundos. Conservando, pues, la misma estructura y las mismas conclusiones, y copiando a veces páginas enteras, se han suprimido abundantes textos de Santos Padres, del Magisterio y aun de la misma Escritura. Tras una presentación de la Iglesia (cap. I), considera sus relaciones con Cristo (cap. 2), con el Espíritu Santo (cap. 3), y con la Stma. Virgen (cap. 4). Los elementos externos, Jerarquía (cap. 5), e internos, alma creada de la Iglesia (cap. 6), con la nota de santidad (cap. 7) y la noción de un cuerpo (cap. 8). Precisa por último la cuestión de la pertenencia a la Iglesia (cap. 9) y la nota de la unidad católica (cap. 10), para terminar con las definiciones de la Iglesia (cap. 11).

Agradecemos al autor, que se haya decidido a hacer este resumen de su gran obra, a pesar de las dudas que tuvo en ello, y aun a sabiendas de que todo resumen resulta siempre desvaído. Hubiéramos deseado una mayor amplitud al tratar temas especialmente actuales, como los referentes al laicado, ecumenismo etc., que apenas están despuntados y son por otro lado de gran interés para los seglares a quienes va dirigido el libro de un modo particular.

J. COLLANTES

44 RAHNER KARL, *Ecrits théologiques*. Tome I. *Dieu dans le Nouveau Testament. Problèmes actuels de Christologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957, 186 pag.

Los artículos de Karl Rahner dispersos en muchas revistas se vieron primero reunidos en los gruesos volúmenes *Schriften zur Theologie*. Ahora prosigue su difusión pasando las fronteras alemanas, con una presentación en pequeños tomos, que los quiere hacer también más asequibles. El contenido sin embargo es el mismo: largos trabajos, complejos en su pensamiento, sin concesiones a la facilidad, en el reconocidamente intrincado modo de escribir del autor. Este perdura en la traducción francesa; y tenía que perdurar, si no se la quería convertir en adaptación. El traductor del segundo trabajo nos ha prestado un buen servicio introduciendo divisiones en párrafos y títulos.

No vamos a detenernos en el contenido. Bástenos señalar algunas cualidades, que explican la notable difusión. Son temas centrales, considerados desde ángulos muy diversos (teología bíblica, especulación filosófica, kerigmática), que mutuamente se enriquecen. En su estudio de Cristología sienta algunos principios universalmente válidos en Teología y que podemos considerar programáticos. Fijémonos especialmente en su concepción de toda verdad revelada como fuente inexhaurible de más verdad, lo cual lleva a buscar el progreso de la Teología en el núcleo mismo del dogma. El Magisterio de la Iglesia es, al mismo tiempo que una adquisición, un punto de partida para nuevas verdades. Nunca agotará el dogma a la Revelación. De aquí la fecundidad en la problemática, el estímulo a ponerse cuestiones

con todo el hombre, sin detenerse por una ortodoxia mal entendida. Es verdad que problematiza más que perfila soluciones; éstas están con frecuencia sólo esbozadas. Pero el poner problemas también es una parte, y fundamental, del camino de la investigación.

E. BARÓN

45 SCHEEBEN M. J., *Los Misterios del Cristianismo*. Traducción del DR. A. SANCHO. Dos volúmenes. Barcelona. Herder, 1950, 995 pag.

Más que presentar la obra o al autor, habría que limitarse a dar las gracias al Dr. Sancho por haberla traducido y a la editorial Herder por haberla proporcionado a los lectores de habla española con la presentación y esmero que caracterizan a dicha casa. La obra es una exposición de los misterios cristianos con la profundidad y claridad que son propias del «príncipe de los teólogos del siglo 19». La penetración de Scheeben descubre las íntimas raíces que ligan unos misterios con otros y dan consistencia sólida y deslumbradora armonía al conjunto. De este modo no sólo consigue dar el autor una serena y trabada visión intelectual del cristianismo, sino que proporciona la más sólida base para la piedad cristiana. A pesar de la profundidad con que los temas están tratados quedan siempre al alcance de toda persona culta, aunque no sea especialista en cuestiones teológicas. La traducción es buena y está hecha sobre la edición preparada por Josef Höfer; unos índices muy útiles, el escriturístico, el onomástico, el de materias y el general, facilitan el uso de la obra, aunque por tener los dos volúmenes una misma paginación y estar los índices al final del segundo tomo resulta más difícil el manejo del primer tomo que es sin duda el más importante.

J. COLLANTES

4. Patrística

46 SEIBEL W. S. J., *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*: Münchener theologischen Studien, II, Systematische Abteilung, 14. Bd., Kommissionsverlag K. Zink, München 1958, XIV-205 pag.

La antropología reviste especial interés en el pensamiento genuinamente latino, romano y práctico, de San Ambrosio. Por una parte, continúa el Santo la tradición de los teólogos griegos; por otra, vive el ambiente ideológico de la filosofía griega pagana, principalmente la de Platón. Ambrosio, siguiendo a Filón, Clemente y Orígenes, atribuye cuanto hay de verdad en dicha filosofía, al influjo del Antiguo Testamento. Preferentemente

utiliza los escritos veterotestamentarios del judío Filón. *Espíritu* y *Carne*, *hombre interior* y *hombre exterior*, no señalan en el Santo la diferencia de tipo metafísico-ontológico entre *intelectualidad* y *elemento esencial del hombre*, sino que significan al hombre entero con alma y cuerpo, pero verticalmente dividido, según se le considere o justificado, unido al espíritu divino, o pecador, apartado de Dios. Se trata de un concepto expresado con terminología, no filosófica, sino religiosa, basada en el uso bíblico de ambos vocablos, y, en todo caso, relacionada con los elementos metafísicos del hombre, pues la intelectualidad se presupone a la concesión de la gracia, y el cuerpo manifiesta la corrupción pecadora del hombre. Esta estructuración pertenece a un mundo genuinamente histórico, cuyos rasgos se desarrollan en las cuatro secciones del trabajo: Creación, Paraíso, Pecado, Redención. La gracia sobrenatural del hombre, la concibe San Ambrosio como una modalidad propiamente personal del hombre, tal como Dios lo creó (Gen 1 ,6) a su imagen y semejanza. Esta propiedad se perdió por el pecado. Cristo Redentor restaura esa imagen divina en nosotros y funda nuevamente el hombre interior, llevando de este modo al hombre, dividido en sí mismo, a la perfecta unidad de los Hijos de Dios.

Como se ve, la materia de esta monografía, bien trabajada, se expone con diafanidad, a base de las fuentes; felizmente Seibel ha podido disponer del fichero excelente de O. Faller, tarea preparatoria de un ulterior *Lexicum Ambrosianum*. En la Bibliografía echamos de menos la mención de *Sources Chrétiennes*, vol. 25: AMBROISE, *Des Sacraments, des Mystères*. Texte etabli, trad. et annoté par D. B. BOTTE, Paris 1949, Cfr. en la misma colección, vol. 45 (1956) el *Comentario a San Lucas*, I, de AMBROSIO, preparado por D. G. TISSOT. También podían haberse añadido a la bibliografía: SOLIGNAC, A., *Nouveaux parellèles entre S. Ambroise et Plotin:* ArchPhil 19 (1955-56) 148-156; HADOT, P., *Platon el Plotin dans trois sermons de S. Ambroise:* REL 34 (1956) 202-220, COURCELLE, P., *Nouveaux aspects du platonisme chez S. Ambroise:* Ibid., 220-39; AMBROSII, *Opera*, Pars IV, *Expositio ev. sec. Lucam, Fragmenta in Isaiam*, ed. ADRIAEN, M. et BALLERINI, P. A.: CCL 14, Turnholti, 1957.

A. SEGOVIA

5. Historia de la Teología

47 DEDEK J. F., *Experimental Knowledge of the Indwelling Trinity: An Historical Study of the Doctrine of St. Thomas*. Diss. ad Lauream, 30. Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein, Illinois, USA, 1958, 167 pag.

El autor se propone estudiar el conocimiento cuasi-experimental de Dios que habita en el justo, y esto, no especulando sobre el sentido de las expresiones usadas por Sto. Tomás, como han hecho Gardeil, Galtier y Garrigou-Lagrange, sino en su estructura histórica y en la tradición. Secundariamente, se aborda el problema acerca de la experiencia de nuestra caridad

infusa, pero en un plan más extenso que el seguido por Landgraf y Auer, hasta incluir en total 26 de los principales teólogos escolásticos que precedieron inmediatamente a Sto. Tomás o fueron contemporáneos suyos. Además, se comparan textos de manuscritos inéditos con los escritos de los grandes escolásticos, como Alejandro, Buenaventura, Alberto y Tomás.

Dedek llega a la conclusión de que en las obras de dichos 26 autores, especialmente en los de la Universidad de París, se afirma comúnmente que el conocimiento necesario para la misión invisible, no se reduce a una fe informe, sino que debe ir acompañada por un amor sobrenatural y un gusto espiritual. Además, ese conocimiento recibe con frecuencia la denominación de afectivo o experimental, porque se orienta hacia la experiencia afectiva de amor y de delectación espiritual. En esta línea de la tradición insiste el Angélico, cuando habla del conocimiento que tiene el justo, de las divinas personas, inhabitantes en él. Tal conocer, según el Santo, pertenece a la sabiduría. A modo de Apéndice se publica una *Questio Disputata de Cognitione Gratie* de Juan de la Rochelle (Cod. Vat. lat. 782, ff. 143r-144r). Una selecta Bibliografía cierra el trabajo, que tanto por razón de la materia elaborada, como por los inéditos utilizados, merece atención y gratitud.

A. SEGOVIA

48 GILBERTO DI TOURNAL, *De modo addiscendi*. Introduzione e testo inedito a cura di E. BONIFACIO. Publicazioni del Pontificio Ateneo Salesiano, I, Testi e Studi sul Pensiero Medioevale. Torino, Società Editrice Internazionale, 1953, 319 pag.

Wilbert (= Guiberto o Gilberto) de Morielporte (o de Tournai) nacido probablemente en 1209 († 1284), fué Maestro en la Universidad de París, hasta que, movido por la gracia, entró en la Orden de los Menores, donde brilló como predicador, estimado por el Papa Alejandro 4, y como consejero de S. Luis 9, por cuyo encargo compuso una *Eruditio Regum et Principum*. De él se conservan: obras pedagógico-filosóficas: así la ya citada *Eruditio* y la que ahora se publica por vez primera: *De modo addiscendi;* sermones; un libro litúrgico: *De officio episcopali et Ecclesiae caerimoniis;* Vidas de Santos; piezas ascéticas; muy probablemente, un escrito apologético, otro histórico y tal vez (la autenticidad es bastante dudosa), obras teológicas.

El texto inédito del libro *De modo addiscendi*, se compuso entre el 1263 y el 1268. El destinatario es Juan de Dampierre, Preboste de Brujas. Después de la Introducción, se estudian los temas referentes al Maestro (elección, erudición, corrección moderada de los discípulos) y al alumno, ya en su etapa inicial (sujeción, atención, docilidad, estudiosidad, etc.), ya en el estado de progreso (expulsión de los vicios, ejercicio de la ciencia e inteligencia espiritual), ya en el estado de perfección (doctrina en general, lectura, meditación, oración, contemplación).

Para el texto crítico se utilizan cinco códices (cuatro del siglo 14 y el último del 15): Florencia (BiblLaurPlut 36, dext. 6), París (BiblNac cod. lat.

15.451). Edimburgo (BiblUniv, cod. 111) y Cracovia (BiblJagell, cod. 574, AA. VIII, 34 y cod. 690 AA. VIII, 25). Valiosos Indices de pasajes bíblicos y autores citados (unos noventa, entre ellos, poetas y prosistas latinos paganos y cristianos, filósofos griegos y árabes, Padres, autores medievales) completan la edición de este interesante opúsculo, cuyo autor, según Bonifacio, aparece enteramente consagrado al triunfo de una idea que le ha conquistado: la realización de la paz interior en la visión beatificante de la Suma Verdad.

A. SEGOVIA

6. Moral y Derecho

49 MARTINEZ GIL ALEJANDRO, *Código de Deontología jurídica*, Madrid, Pylsa, 1954, 193 pag.

El autor, con un grupo de colaboradores juristas, ha elaborado este pequeño código deontológico. En él está resumida toda la doctrina moral que necesita conocer el jurista en sus diversas profesiones específicas. Quizá demasiado esquemáticamente para el que no las conozca de antemano, pero un excelente resumen para el que, una vez estudiadas ampliamente, quiera recordarlas en un breve compendio. Incluso para el que no las conozca, puede servirle para iniciar el estudio.

Los apéndices —que ocupan más de la mitad del libro— pueden ser de mayor utilidad inmediata por tratar puntos concretos con una mayor amplitud. Cuatro de ellos son discursos de Pío 12 sobre materias jurídicas.

La doctrina moral es sólida y está claramente expuesta, aunque, como decíamos, quizá con excesiva concisión. Se echa también de menos alguna bibliografía sobre los diversos temas que va tratando; así podría orientarse el lector y encontrar una mayor información de la materia que le interesara.

E. MOORE

50 JIMENEZ URRESTI TEODORO IGNACIO, *Estado e Iglesia. Laicidad y Confesionalidad del Estado y del Derecho*: Victoriensia 6. Vitoria, Editorial del Seminario, 1958, XXXI-491 pag.

Es este libro una síntesis brillante sobre el tema de la confesionalidad del Estado y sus relaciones con la Iglesia. A lo largo de un raciocinio progresivo se va estructurando una abundante problemática relacionada con el tema.

Es interesante seguir, aunque sea a grandes rasgos, el pensamiento del autor. El ordenamiento jurídico de una sociedad —explica el autor— procura el bien común político, es decir, procura establecer facilidades sociales, para que los ciudadanos puedan alcanzar el bien común social, bien de

la multitud, la conveniente vida humana de los ciudadanos. Este bien común abarca toda la vida social humana, en la cual va incluído también el aspecto religioso-social, de ella.

Es, por tanto, el bien común político un medio jurídico-social ordenado esencialmente al bien común social como a su fin; pero este bien común social no es un fin último; como fin de orden temporal está subordinado al fin ultimo transcendental.

Además, puesto que la perfección religiosa es la primera perfección integrativa del bien común social, el bien común político, al procurar el bien común social, procurará como fin primordial el aspecto religioso de este bien común social.

Y por lo que hace al aspecto religioso del bien común político el ordenamiento jurídico tiene que proveer en su favor las facilidades sociales externas.

Por lo tanto, respecto del valor religioso, el ordenamiento jurídico de la sociedad tiene una triple subordinación, trascendental, teleológica y funcional. Es esencialmente religioso.

Prosiguiendo su estudio nota el autor que la doctrina de la Iglesia —el Concilio Vaticano—, nos dice que el género humano tiene necesidad moral de la revelación para una vida religiosa digna. De ahí la necesidad de la revelación para un recto ordenamiento jurídico, que está esencialmente subordinado al valor religioso.

Pero se puede preguntar —prosigue el autor— si es necesario que se acepten esas verdades en cuanto son reveladas, o si basta la aceptación material de las mismas. En el primer caso bastaría la misión educadora de la Iglesia. Pero el autor aduce palabras de los dos últimos Pontífices, de las que deduce la necesidad de una aceptación formal de esas verdades.

Es, por tanto, necesaria una religión del Estado, una confesionalidad gnoseológica.

Además, esta religión *confesada* en el ordenamiento jurídico tiene que ser la religión católica, pues es la única que mantiene todas las verdades necesarias para una vida social digna, como lo muestran, por ejemplo, los errores de otras confesiones cristianas sobre el matrimonio. No le basta declararse simplemente teológico, o inspirado en una religión cristiana; debe confesarse católico. En la Constitución —leyes fundamentales del ordenamiento jurídico— se debería reconocer explícitamente esta necesaria inspiración en la doctrina de la Iglesia católica.

Esta confesionalidad, hasta ahora, es extrínseca: proviene de la fuente del conocimiento. Pero de hecho sólo por la revelación conocemos el verdadero estado del hombre: debilitación de la inteligencia y de la voluntad, como consecuencia del pecado original. Según una filosofía política cristiana, el bien común político debe procurar, por tanto, la predicación de la revelación, y facilitar la extensión de la gracia, únicos medios de eficaz garantía para el verdadero bien común social, teniendo en cuenta la existencial debilitación de la naturaleza humana en orden a conocer y practicar el bien. Es la confesionalidad existencial.

Pero esta revelación nos habla del destino del hombre a un fin sobrena-

tural, y de los medios objetivos que Dios ha instituído, externos y sociales, para la adquisición de ese fin: son los sacramentos, y los poderes magisterial y jurisdiccional de la Iglesia. Estos medios los ha entregado Dios a una sociedad especial, independiente y superior, a la Iglesia fundada por Jesucristo.

Consecuencia de esta fundación de la Iglesia es una restricción de atribuciones en el ordenamiento jurídico de la sociedad civil, que ha de ceder a la Iglesia todo lo referente al bien común religioso. Por lo demás, el orden político-civil, temporal, abarca parte del orden natural (existencialmente sobrenatural), y parte del orden sobrenatural.

El bien común político debe dar las facilidades externas para el valor religioso, a las que han de unirse las que la Iglesia, con su bien común organizatorio, promueve, para facilitar la vida sobrenatural de los ciudadanos.

Más aún; el fin sobrenatural, que el cristiano ha de alcanzar, es origen de unos derechos, que ha de proteger el ordenamiento jurídico: existen también derechos sobrenaturales, como es, por ejemplo, el derecho a una educación religiosa relativa al fin sobrenatural. La confesionalidad del ordenamiento jurídico debe ser, por tanto, también específica.

A parte de esta confesionalidad plena del ordenamiento jurídico —que constituye un culto objetivo a Dios, en cuanto que se conforma a las leyes divinas— estudia el autor la confesionalidad de la sociedad política, del estado y las autoridades. Se refiere al culto formal, actos en los que el hombre dirige sus acciones a Dios para darle gloria formal.

Explica el autor que, según la doctrina de León 13 la sociedad política —la sociedad civil jurídicamente perfecta— tiene obligación de dar a Dios culto objetivo, pero no expresa León 13 si tal sociedad tiene obligación de formular actos elícitos de culto a Dios; tampoco lo exige Pío 12. Y no ve el autor la posibilidad de ese culto, a no ser en cuanto que es determinante de sí misma, y retiene en su estructuración política el reconocimiento de Dios.

El estado, si se le identifica con el ordenamiento jurídico, no puede dar a Dios sino el culto objetivo. Si se le considera como el conjunto de instituciones sociales que rigen el cuerpo político —no los gobernantes mismos— es un ejecutor del ordenamiento jurídico, y sólo puede dar a Dios el culto objetivo igualmente.

Las autoridades —según muchos autores, basados en los argumentos de León 13— deben dar culto formal a Dios, en cuanto personas públicas, mandatarios del Estado, y del cuerpo político que gobiernan. En este caso habría que exigir la fe católica en los gobernantes. Es la noción más estricta de confesionalidad.

A esta confesionalidad —entendida en todos los sentidos que ha indicado el autor—, no se opone una auténtica *laicidad* del Estado, en un sentido actual del término, que no quiere decir laicismo sino no-sacralidad, autonomía de lo temporal; es una laicidad que respeta la libertad del acto de fe, la libertad de las conciencias, y las libertades sociales religiosas más inmediatamente derivadas de ellas, que no se oponen a las obligaciones de confesionalidad que tiene el Estado.

Estudia también el autor las relaciones entre la Iglesia y el Estado, de esas dos sociedades, perfectas cada una en su orden, temporal y sobrenatural.

Rechaza la doctrina que califica estas relaciones de meramente directivas por parte de la Iglesia, el sistema coordinacionista, el llamado *sistema del estado de necesidad*, y la mera subordinación de dignidad. Sostiene, en cambio, que sus relaciones son jurídicas; en concreto, se trata de una subordinación jurisdiccional teonómica y funcional del Estado a la Iglesia en cuanto que, como instrumento externo y social, debe procurar a ésta las facilidades político-jurídicas. Es un concepto más expresivo que la tradicional denominación de potestad indirecta.

En el último capítulo aborda el autor el problema de la distinción entre tesis e hipótesis. Tras un análisis de estos conceptos indica que sus conclusiones sobre la confesionalidad del ordenamiento jurídico son tesis existenciales, que expresan el deber ser de la sociedad política, examinada la existencia en que de hecho se encuentra la naturaleza. Hay otras tesis históricas, que dependen del progreso objetivo histórico, y no son de valor absoluto; son tesis análogas entre sí. Pero cuando los datos históricos y sociológicos ponen resistencia a las exigencias de la tesis y limitan la realización del ideal, esa resultante del ideal y de los datos históricos condicionantes constituye una hipótesis.

Hasta aquí el resumen de las ideas fundamentales del autor, que hemos procurado reproducir con fidelidad.

En una primera parte preliminar trata del planteamiento histórico y lógico del problema —laicidad y confesionalidad del Estado—, de la metodología que conviene adoptar en su solución, y de los conceptos jurídicos que intervienen en la exposición.

A lo largo del estudio se proponen y enjuician también las doctrinas de otros autores. Estudia a Kelsen y su derecho agnóstico, a Maritain y su *mínimo común práctico* del derecho, y más adelante las teorías de éste y de Murray sobre tesis-hipótesis, y los principios analógicos y sus aplicaciones al tema de la confesionalidad del Estado. A propósito de la laicidad presenta las doctrinas de Vialatoux y Latreille, y la controversia a que dieron lugar. Al exponer la juricidad de las relaciones entre Iglesia y Estado examina las diversas teorías propuestas. Más aún; analiza detenidamente el verdadero alcance de las expresiones y doctrina de León 13, a propósito de la religiosidad del Estado.

Son estudios objetivos, penetrantes, con un laudable empeño de imparcialidad y justicia en reconocer todo lo verdadero que encierran las doctrinas opuestas.

La bibliografía general al fin de la obra, y las citas numerosas al pie de página son muy selectas y oportunas: abren amplio campo a estudios personales sobres los problemas presentados.

Cinco índices —general, de materias, onomástico, de cánones y de textos bíblicos— completan la buena presentación de esta obra.

Algunas observaciones querríamos también insinuar.

En el capítulo, en que expone su concepto del derecho, acepta la teoría

de la esencialidad coactiva del derecho. En esta coercibilidad pone la diferencia entre las relaciones de justicia y las jurídicas. Esta posición le dificulta notablemente las pruebas en numerosos pasajes de su raciocinio, por ejemplo, al probar la juricidad de las relaciones entre la Iglesia y el Estado: tiene que probar la coercibilidad de ellas por parte de la Iglesia.

Sin duda que, superada esta dificultad —más o menos satisfactoriamente— su exposición adquiere valor más universal, pues se mantiene aun en ese supuesto. Es fácil por otra parte adaptarla al concepto tradicional del derecho, que no exige la coercibilidad en la esencia de las relaciones jurídicas; quizás hubiera sido útil insinuar, al menos, esta adaptación.

Extraña también que hasta el capítulo penúltimo no se aclara el concepto de estado, a pesar de que se habla de él desde el principio —desde el título—, por ser fundamental en la obra. En la exposición que hemos presentado del pensamiento del autor hemos sustituído con el término más exacto de *ordenamiento jurídico* los más vagos de *estado* y *derecho* que emplea. Porque al determinar el concepto de estado, sociedad política, etc., en ese capítulo 15, tiene el lector que aplicarlos retrospectivamente a casi la totalidad de la obra ya leída. Pierde, por tanto, claridad la exposición, a pesar de las múltiples nociones —demasiadas, quizás— que a lo largo de ella se explican. Verdad es que la abundancia de subtítulos facilita la revisión de la lectura.

E. OLIVARES

7. Liturgia

51 HERZ MARTIN, *Sacrum Commercium. Eine begriffgeschichtliche Studie zur Theologie der Römischen Liturgiesprache*: Münchener Theologische Studien, II. Sistematische Abteilung, 15. Band.-Kommissionsverlag Karl Zink, München 1958, XX-328 pag.

La actual investigación en el campo teológico va fijando cada vez más la atención en la utilidad de consagrar monografías particulares al estudio de ciertos vocablos sugerentes, empleados en la antigua literatura cristiana, especialmente en conexión con la liturgia. Sin salir del año 1958, al que pertenece la publicación de la obra de Herz, podemos señalar, a modo de ejemplo, el trabajo de W. DÜRIG sobre *Pietas liturgica* y el de F. FAESSLER, referente al concepto de *Hagios* en Orígenes.

La tesis de Herz, dirigida por el conocido liturgista, J. Pascher, abarca dos partes principales, además del resumen final con los resultados obtenidos. La primera se ocupa del significado de *Commercium* y su empleo en la Literatura romana: se explanan el sentido fundamental (intercambio de mercancías), el jurídico, en el Derecho Privado romano y el más amplio de relaciones entre los hombres. En párrafo aparte se llama la atención sobre el *Commercium strenarum*, intercambio de regalos con ocasión de

Año Nuevo. La segunda sección mucho más extensa, relativa a la aplicación del concepto en el lenguaje de la literatura romana, comprende dos temas: concepto *soteriológico* de *Commercium* y sentido *sacrifical* del mismo. Después de apuntar diferentes datos sobre la Antífona *O admirabile commercium* que festeja el Nacimiento del Señor, se examina la evolución del concepto *Commercium* en la época patrística (Ireneo, Atanasio, Hilario de Poitiers, Gregorio Nacianceno, Agustín, León el Grande, etc.). Respecto del segundo tema, concepto sacrifical de *Commercium*, se comenta la oración oblativa del Veronense: «*Exercemus, Domine, gloriosa commercia: offerimus quae dedisti, ut Te ipsum mereamur accipere*»; esta última cláusula se esclarece con diversos textos patrísticos. También es interesante la Secreta del Miércoles de la segunda semana de Cuaresma. «*Hostias, Domine quas tibi offerimus, propitius respice: et per haec sancta commercia vincula peccatorum absolve*». Parecidas expresiones recurren en la liturgia para indicar el fruto de la redención, aplicado a los fieles. En capítulo aparte se explica la realización del intercambio soteriológico en las actuales solemnidades litúrgicas. A la primera Misa de Navidad pertenece la conocida Secreta, donde se contiene el deseo de que «*per haec sacrosancta commercia in illius inveniamur forma, in quo tecum est nostra substantia*». Es curiosa la afinidad de esta frase con la de S. León: «*Multum fuit a Christo recepisse formam, sed plus est in Christo habere substantiam*». El primer hombre, según una tradición patrística, era imagen del Logos divino; Cristo Redentor viene a restituir esa imagen corrompida por el pecado; «*imago Dei... in Adam corrupta... in Christo est reformata*». Al estar unidas en Cristo las dos naturalezas divina y humana, el hombre redimido tiene en Cristo su *substancia*. Con esta ocasión acentúa Herz que el intercambio humano divino se verifica entre cabeza y miembros en el cuerpo *místico* de Cristo. En este sentido se entiende la oración del Gelasiano: «*creator humanae reformatorque naturae, quam Unigenitus tuus in utero perpetuae virginitatis assumpsit, respice nos propitius, ut Filii tui incarnatione suscepta, inter ipsius mereamur membra numerari*».

Por lo dicho se puede colegir el mérito del presente trabajo. El material elaborado es a la vez abundante y sugerente. Si en pormenores no todos los críticos estarán de acuerdo (Dürig vg. duda de la autenticidad de algún que otro texto atribuído al Papa Gelasio o a S. León, y desearía más precisión en algún punto) en conjunto no se puede negar valor científico a la tesis, especialmente como promotora de nuevas iniciativas en el campo litúrgico doctrinal.

Para terminar, una observación: el autor nos habla, vg. pag. 314, de una *unión* físico-mística de los miembros con la cabeza en Cristo. Por el contexto se ve lo que quiere decir: la participación místico-sacramental de los miembros en la divinidad de la cabeza tiene un fundamento físico, en cuanto que estriba en el hecho histórico de la Encarnación del Verbo; pero conviene tener en cuenta que el giro se puede también entender en cuanto que la gracia santificante es algo físico, principio sobrenatural vivificante de los miembros en el cuerpo místico. La concepción *patrística*, apuntada por el

Autor, se suele designar más bien como *redención* físico-mística, prescindiendo del aspecto sacramental.

A. Segovia

8. Historia Eclesiástica

52 Mgr. St.-M. Gillet, O. P., *Thomas d'Aquin*: Les Constructeurs, ed. Dunod, Paris 1949, 282 pag.

53 Mgr. St.-M. Gillet, O. P., *Lacordaire*: Les Constructeurs, ed. Dunod, Paris 1952, XII-236 pag.

Monseñor Gillet, que durante diecisiete años fué Maestro General de su Orden, es conocido en el mundo teológico como psicólogo y moralista. Las dos obras aparecidas en la colección *Les Constructeurs*, con tres años de diferencia se complementan mutuamente. En dos edades tan distanciadas temporal y mentalmente como la Edad Media y el siglo 19, esos dos grandes hombres que fueron Santo Tomás y Lacordaire, representan la encarnación del espíritu moderno. Su esfuerzo de adaptación, unido a la seguridad de su devoción a la Iglesia, fueron el comienzo de una verdadera renovación. De Santo Tomás se estudian los aspectos más cercanos y prácticos para el gran público: en la primera parte, la formación intelectual de Santo Tomás, Santo Tomás filósofo y teólogo; en la segunda parte, la moral, la sociología y la pedagogía de su obra. Todos esos capítulos van acompañados de una bibliografía escueta pero escogida. También el libro sobre Lacordaire, toca de cerca los grandes problemas de nuestro tiempo. Mgr. Gillet, sitúa en su lugar exacto el liberalismo de Lacordaire, que es liberalismo de método, pero no de doctrina y describe la lucha por conseguir estas tres libertades: la libertad de creencia, la libertad de enseñanza, y la de asociación. Lacordaire, con sus Conferencias de Nuestra Señora de París, con el proceso por la escuela libre, y con el establecimiento de la Orden Dominicana en Francia, puede considerarse con el adalid de esas tres libertades.

J. Collantes

9. Filosofía

54 Fabro Cornelio, *La Nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Ed. 2. Torino, Soc. Ed. Intern., 1950. XI-383 pag.

El lapso de tiempo transcurrido desde la primera edición del libro (1939) no quita actualidad a esta reseña, como no la ha quitado al libro

mismo, sin duda uno de los decisivos en la orientación actual de la valoración histórica y especulativa de la síntesis tomista. Más aún, la distancia nos proporciona la ventaja de la perspectiva; ya que el libro de Fabro ha ejercido un influjo, en el que encuentra hoy su propio aval y garantía.

La idea central la constituye el papel predominante que en la síntesis tomista tiene la noción platónica y neoplatónica de *participación;* punto muy olvidado por los comentadores y aun por los recientes historiadores del Angélico. La copiosa documentación que aporta Fabro no deja lugar a duda; y justifica su afirmación conclusiva (pag. 350) de que hay incluso que dar la prevalencia a la bina *participante-participado* sobre la bina *acto-potencia.* Esto sonaba muy nuevo en 1939; hoy, en cambio, es aceptado fácilmente. El trabajo de Fabro no ha sido el único que ha realizado esta transformación; entre otros que han colaborado con él hay que mencionar, ante todo, a L.-B. Geiger, *La participation dans la Philosophie de Saint Thomas,* París, Vrin, 1943 (de elaboración independiente del de Fabro). Pero la transformación está realizada, en gran parte por Fabro. Y supone un enorme progreso en el conocimiento de Santo Tomás y de la Filosofía cristiana medieval. No queda con ello anulado el relieve tradicionalmente atribuído a lo aristotélico en la formación del pensamiento tomista, pero queda armonizado y hecho más inteligible: el mismo Aristóteles (como recuerda Fabro con Jäger) fué hijo de Platón; y, sobre todo, el *substratum* ideológico del siglo 13 era neoplatónico, formado por la confluencia de lo agustiniano con los influjos posteriores del Seudodionisio y Boecio, del *Liber de Causis* y de Avicena.

La obra de Fabro, tras presentar sucintamente lo que aportaban esas fuentes históricas, analiza los matices de la participación en Santo Tomás. Labor nada fácil, pues son muy complejas las implicaciones que presentan los textos. Un primer apartado se dedica a la participación *predicamental,* donde se siguen las intrincadas inflexiones del pensamiento tomista en su búsqueda de una base hilemórfica para la estructura de nuestro conocer abstracto. Mucho más importante es cuanto se refiere a la participación *trascendental* del ser por los entes: es el mismo corazón sistemático del tomismo, que se nos revela indisolublemente ligado a la participación. La famosa composición de ser y esencia aparece así en su verdadera luz. El *ser* no es meramente *la existencia,* aquello por lo que la esencia es actual, sino una *plenitud* de la que participa la esencia en un grado determinado, limitándola. Las páginas 192 y siguientes del libro de Fabro aportan precisiones muy maduras sobre la índole propia del ser *tomista.*

Tras esto, se nos hace ya muy comprensible la afirmación central de Fabro, realmente bien fundada en los textos del Angélico, de que es la participación el fundamento decisivo de los argumentos en pro de la composición en las obras de su madurez (pag. 217ss.). Fabro no es exclusivista: reseña las otras fuentes clásicas de la argumentación: el argumento lógico del *De Ente et Essentia,* el tomado de la creación; da incluso especial valor a los textos de la primera época (*In Sent., In Boet. De Trin.*) que fundan la composición en la correspondencia con la estructura del pensar humano (esencia-aprensión, ser-juicio), puestos de relieve por el P. Marc

(y después hechos centrales por Gilson). Pero mantiene que el argumento definitivo sigue este recorrido metafísico: el Ser Subsistente es único, luego lo demás es sólo por participación, luego compuesto de ser y esencia luego causado en su ser.

Si ahora hemos de indicar lo que a nuestro juicio falta a la obra de Fabro, no será como una reprensión, sino como la constatación de lo que otros estudios han aportado de complementario. Es ante todo, la distinción más neta de dos sentidos de participación, hecha por Geiger en el libro ya citado, sentidos que aún se confunden en Fabro: la participación en su primer sentido más obvio es partem-capere y entraña consiguientemente la composición. Pero hay otro sentido que Santo Tomás conoce, y ha aprendido sobre todo en el Seudodionisio (participación por jerarquía formal imitativa) en el que participar es ser parcialmente lo que otro es en sentido absoluto; este sentido es de suyo independiente de la composición, y más de una vez se revela como prevalente en la mente del Angélico. Tal es la bien fundada conclusión de Geiger, sobre la que, como es natural, no podemos ahora extendernos. Es de gran importancia, por cuanto ayuda a resolver las obvias dificultades que presenta un uso exclusivo del esquema de composición en el problema del ser y la creación.

Otro aspecto en que habría que completar el estudio de Fabro está muy relacionado con el anterior: una consideración profunda de la composición de ser y esencia lleva a poner de relieve su peculiaridad por respecto a las demás composiciones: la esencia no puede ser ajena al ser, sino una mayor expresión del ser, como Santo Tomás notó ya en la primera cuestión *De Veritate*. Esto no supone nada para el problema clásico de la *realidad* de la distinción entre el ser y la esencia (que depende más bien de los presupuestos noéticos de los diversos sistemas): pero sí inclina a buscar la *última* respuesta al problema metafísico en algo más radical que la composición, es decir en la participación en el sentido señalado por Geiger. Esto es lo que Santo Tomás parece haber hecho, por ejemplo, en una de sus últimas obras, el Comentario al Libro *De Causis* (1272), al resistirse a explicar últimamente la limitación y la diversidad de los entes «ex diversitate recipientium» pues así «oporteret dicere quod sint aliqua recipientia quae non sint a causa prima» (Prop. 24. Ed Saffrey, Fribourg 1954, página 123s.). Resistencia que Egidio Romano en su comentario de 1290 se creyó obligado a impugnar expresamente (Ed. Venet. 1550 f. 81v.), dando con eso a la composición un papel central que no tenía, como se ve, en Santo Tomás.

Estos puntos en que creemos se puede avanzar sobre la síntesis de Fabro no quitan ningún valor a su magnífica aportación. No se puede pedir a nadie que vea lo que otros verán después. Lo que sí hubiéramos pedido es la omisión de ciertas expresiones de tono apologético, de las que Santo Tomás no necesita, y de ciertas reminiscencias de las polémicas de escuela de la juventud del autor. Pero también es esto en realidad fruto del tiempo. Los años no han transcurrido en vano, y hoy se escribe y se conversa con más desapasionada objetividad. Fabro el primero, como nos lo muestran sus magníficos artículos más recientes.

J. GÓMEZ CAFFARENA

10. Varia

55 A. Koch S. J. y A. Sancho, Can. Mag., *Docete*, I *Dios*, II *Jesucristo*, III *La Iglesia*, Barcelona, Herder, 1952, XXIII-572; 530; 552 pag.

Los tres tomos que presentamos hoy forman parte de una de las series de cuatro volúmenes dividida en ocho partes, magnífico arsenal de predicación sagrada. La obra, cuyo título original es *Homiletisches Handbuch* se debe a la pluma del jesuita P. Koch, quien comenzó a publicarla el año 1937. Los temas cuyo material presenta son: 1) Dios, 2) Jesucristo, 3) La Iglesia, 4) La vida de Dios en el hombre, 5) La Vida con Dios, 6) La vida en la sociedad, 7) La vida humana, 8) La vida de perfección.

Los tres tomos abarcan 395 temas para todos los cuales se da material abundante, sólido y digerido. El orden que se sigue en la presentación de los materiales es siempre el mismo: 1) una bibliografía escogida y variada, 2) una exposición dúctil para que pueda acomodarse a diversos auditorios y circunstancias, 3) un arsenal de fuentes de Sda. Escritura, Santos Padres, Historia y literatura, y 4) algunos ejemplos con que ilustrar la materia que se trata.

El trabajo de A. Sancho no se reduce a una simple traducción del original, sino que es una verdadera adaptación a los países de lengua española; y esto tanto en la bibliografía, como sobre todo en las fuentes de historia y literatura castellana. La obra no es un sermonario, que sería la muerte de toda personalidad oratoria, sino una verdadera biblioteca sintética. Con el trabajo personal de síntesis, indispensable para todo aquel que quiera hablar con persuación, constituye *Docete* una insuperable cantera de predicación siempre actual, porque en ella quedan los materiales vírgenes, pero dispuestos para la impronta personal del que quiera trabajar en ellos.

En cuanto a la esmerada presentación tipográfica baste decir que lo presenta la casa Herder y con esto está dicho todo.

J. Collantes

INDICE DE PERSONAS

A

Abellán P. M.ª 39, 44, 45
Abelardo P. 213
Adalberto de Postioma 232
Adriaen M. 250
Aertnys I. 39, 43
Agreda. Véase María de Jesús de Agreda
Agustín (S.) 93, 157-158, 160-161, 164-165, 169, 171, 174, 181-183, 190-191, 193, 195-196, 200, 202-204, 220, 246, 257
Alapide C. 235
Alasia J. A. 39, 41
Alba (Duque de) 210
Alberto Magno (S) 251
Albornoz G. de 229
Aldama, J. A. de 207ss, 212, 214s, 219, 227, 230-232, 234s
Alejandro 3 (Papa) 6
Alejandro 4 (Papa) 251
Alejandro 7 (Papa) 212
Alejandro de Hales 8, 10, 46, 251
Alfonso de Castro 209, 211, 234
Alfonso M.ª de Ligorio (S.) 15, 34, 39-42, 50, 63, 116, 119, 208
Alfonso de Madrigal 10, 13s, 46
Alonso J. M.ª 214s
Alonso Bárcena F. 211, 231
Alonso de Madrid 208s
Alvarez de Toledo J. 210
Ambrosio (S) 151, 189, 192, 249s
Ambrosio de Mida 199
Ana M. de Jesús Crucificado 215
Ana (Esposa de Camerario). Véase Truchsess-Grunsberg Anna
Anas 238
Andres de Puentemayor 207
Angel de Chivasso (B) 10, 12
Antoine P. G. 34, 36s, 48
Antolínez A. 208s
Antonino (S) 10, 13s, 46
Antonio de Trejo 231
Appel N. 107, 115s, 118
Arias Montano 224
Ariminense. Véase Gregorio de Rímini
Aristóteles 193
Asensio F. 211, 220ss
Astesano (Astense) 10, 12
Atanasio (S) 257
Auer A. 251
Auréolo P. Véase Pedro de Aurioi
Avicena 259s
Azor J. 23-26, 28s, 32, 34ss, 38, 40, 42, 44, 46-49, 63, 66, 86s, 107, 118, 145
Azpilcueta M. de. Véase Martín de Azpilcueta

B

Ballerini P. A. 250
Barberini F. 237
Barón E. 249
Barrett C. R. 245
Basilio (S) 198
Basilio de San Pablo 227
Bautista de Salis 10, 12
Beltrán de Heredia V. 148, 150
Benedicto 14 (Papa) 70, 84
Berardi E. 39, 43, 47s, 55. 62, 87
Bernabé (S) 242
Bernardo (S) 219
Berte P. 66, 81-84. 86ss, 90
Beumer J. 147, 152, 154
Biel. Véase Gabriel Biel
Bierbaum I. 33
Billuart C. R. 34, 38
Binius S. 127
Bizer E. 216
Boecio 259
Boismard M. 245
Bonacina M. 29ss, 33s
Bonet Llach R. 7s
Bonifacio E. 251s
Bontempio B. 29, 33s
Borbon C. de (Cardenal de) 219
Bossuet J. B. 213
Botte D. B. 250

Boulaese J. 233
Braun F. 245s
Brownson O. A. 247
Bucceroni J. 39, 42
Buenaventura (S) 8-11, 45, 85, 251
Bultmann R. 245
Busenbaum H. 32, 34, 40, 47, 86s
Bussche H. van den 245s

C

Cagnazzo J. 10, 12s
Calvino J. 209
Camerario J. (Liebhard) 224
Campos J. 207
Camus J. P. (Obispo) 213
Cano M. 137, 147ss, 151-155, 222
Capréolo J. Véase Juan Capréolo
Carlos 5 (Emperador) 209ss
Carvajal L. 234
Casado O. 227
Castropalao F. de 29-32, 34, 40, 48
Catarino A. 212, 228s
Cayetano (Card). Véase Tomás de Vío
Celestino 1 (Papa) 168
Cerfaux L. 245s
Ceriani G. 118, 127s, 130s, 133
Chaubard A. Ch. 233
Chemnitz M. 218
Chenu M. D. 93
Cipriano (S) 164
Cirilo de Alejandría (S) 198
Clemente de Alejandría 249
Collantes J. 216, 247, 249, 258, 261
Complutenses 229
C
Concina D. 34, 37s
Coppens J. 245s
Courcelle P. 250
Criado R. 221, 224 233
Cullmann O. 239

D

Damen C. A. 39, 43
D'Annibale J. (Card.) 39, 43
Dedek J. F. 250
Dedic P. 224
Deharbe J. 39, 43s, 47
Delhaye Ph. 100, 118, 134, 138, 140-143
Desrochs A. 246
Deza D. de 149
Dionisio 194s, 204.
Dolera C. 234
Domingo de Guzmán (S) 190
Driedo J. 149, 165, 190s
Du Plessis A. J., Duque de Richelieu (Card.) 215
Due A. 244, 248
Dupuy B.-D. 209
Durando de S. Porciano 134, 149, 167, 169, 172s, 177, 181, 191
Dürig W. 256s

E

Eastwood C. C. 215
Eberle A. 123, 125
Eck J. 236
Egidio de Roma. Véase Gil de Roma
Elbel B. 34, 38
Enrique del Sagrado Corazón 207
Erasmo D. 149, 218, 223
Escoto. Véase Juan Duns Escoto
Esparza M. de 212
Esteban, Diácono (S) 242
Esteban de San Martín de la Inmaculada 212
Estienne R. (Etienne) 222
Euclides 174
Eulogio de la Virgen del Carmen 214
Eusebio de Cesarea 197

F

Fabro C. 258ss
Faessler F. 256
Fajardo P., Marqués de los Vélez 222
Failer O. 250
Fausto de Mileve 190
Felipe, Diácono (S) 242
Felipe 2 (Rey) 209ss, 233
Féncion (Salignac F.) 212s
Fernández N. 244
Filón 249s
Flavin (Flavius) M. 234
Francisco de Asís (S) 190, 210, 231s

G

Gabriel Biel 149, 172
Gabriel de Varceno 44
Gaechter P. 237-243
Galtier P. 250
Gancho C. 211
Gardeil A. 147, 250
Garrigou-Lagrange R. 250
Gaudé E. 40
Geiger L.-B 259s

Gelasio 1 (Papa-S) 257
Genicot E. 39, 42
Gersón J. Véase Juan Charlier de Gersón.
Giblet J. 245
Gil de Roma 260
Gilberto de Tournai 251
Gillet St. M. 258
Gilson E. 260
Goeij J. A. de 107-110, 112-116, 118
Gómez Caffarena J. 260
Gondy P. de 218s
Grandis (Le Grand) N. 234
Gregorio 13 (Papa) 217, 234
Gregorio Magno (S) 151, 189, 197, 200
Gregorio Nacianceno (S) 257
Gregorio de Rimini 149, 172, 177, 180s, 184, 186s
Grisar H. 216
Grossouw W. 245
Guiberto. Véase Gilberto de Tournai
Gury J. P. 58

H

Harlem J. 222
Henno F. 34s
Hermann A. 29, 33
Herz M. 256ss
Heynck V. 234
Hilario de Poitiers (S) 257
Hody H. 221
Höfer J. 249
Hosten E. 59, 62-65, 99
Hugo de San Victor 187, 213
Hürth F. 39, 44, 48

I

Iorio T. 39, 44, 47, 94
Iparraguirre I. 226
Ireneo (S) 190, 257
Ismael de Santa Teresa del Niño Jesús 214

J

Jäger W. 259
Jedin H. 216, 225
Jerónimo (S) 151, 171, 189s, 193ss, 197, 199, 201s, 204 221
Jiménez Urresti T. I 252
Joaquín (Abad) 192
Jombart E. 59, 65s, 98ss
Jona J. 224
José de Jesús María (Quiroga) 214
Journet Ch. 247
Juan Apóstol (S) 243, 245s
Juan 23 (Papa) 244
Juan Angel, Duque de Altaemps 156
Juan Capréolo 149, 170, 174
Juan Charlier de Gerson 149, 191
Juan Crisóstomo (S) 197
Juan de la Cruz (S) 208s, 214
Juan de Dampierre 251
Juan Duns Escoto 149, 159, 168, 172, 180, 182, 214s
Juan Eudes (S) 215
Juan de la Rochelle 257
Juan M. de Udine (Zamoro) 232
Julio 1 (Papa) 192
Julio 3 (Papa) 225

K

Kelsen H. 255
Kelly G., 123, 126s
Kemnitz M. Véase Chemnitz M.
Koch A. 261
Korosak B. 217s, 233
Kraus A. 236

L

Lacordaire E. D. 258
Lactancio C. F. 188, 195
Laínez D. 220
Landgraf A. M. 251
Lang A. 147
Latreille A. 255
Laurentin A. 245s
Laxenaire (Abbé) 58
Laymann P. 29, 31s, 34, 40, 48
Leal J. 211, 246
Ledrus M. 208s
Le Fèvre de la Boderie G. 233
Le Fèvre de la Boderie N. 233
Le Fèvre d'Etaples S. 223
León Magno (Papa-S.) 257
León 13 (Papa) 254s
Leonardo d'Armentières 59, 62
Leroy Olivier. Véase Olivier Leroy
Leytens J. 212
Libermann F. 243s
Liebhard J. Véase Camerario J.
Lincolniensis (Dominus: Ps.-Robertus Grosseteste) 187
Llorca B. 237
Loeff J. J. 107, 110, 112, 114s
Lombardo P. Véase Pedro Lombardo
Luis A. 208
Luis 9 (Rey de Francia-S.) 251

Luis 13 (Rey de Francia) 215
Luis 14 (Rey de Francia) 106
Lutero M. 209s, 215s, 236
Lyra N. Véase Nicolás de Lyra

M

MacReavy L. L. 66, 72, 76, 79-82, 90, 98
Madrigal A. de. Véase Alfonso de Madrigal
Madruzzo L. (Card.) 218
Magalhaens C. (Magaliano) 226
Mahoney E J. 66-69, 72, 90, 123ss
Maldonado J. de 217ss, 228, 234s
Malone G. K. 247
Mancini A. 95-98, 100
Mansi I. D 127
Manuel de Castro 209ss, 231
Marc A. 259
Marcotte E. 147
María de Jesús de Agreda 207
Mariana J. de 220ss
Maritain J. 255
Marrou H. I. 93
Martin V. 245
Martín de Azpilcueta 19, 21ss, 28s, 34, 47
Martínez Pedro de Alcántara 212
Martínez Gil A. 252
Martínez Pereiro M. 93
Martínez de Ripalda J. 235
Mastrio B. 29, 32ss, 37, 40, 47
Mauro de Grizzana 44
Mayol J. 34ss
Mazzolini de Prierio S. 10, 12s
Medrano P. de 235
Melanchthon F. 224s, 236
Mendizábal L. M. 208s
Menoud T. 245
Mercuriano E. (General S. I.) 218
Merkelbach B. 39, 42
Meunier A. 96, 98s
Michaud H. 49, 90-98, 145
Michaud M. 100s, 103, 105, 107, 129
Migne J. P. 36
Mooney C. 231s
Moore E. 252
Morales P. 235
Müller A. 224
Murray J. C. 255

N

Natal A. Véase Nöel A.
Nausea F. 225
Navarro (Dr.). Véase Martín de Azpilcueta
Netter T. Véase Tomás Netter
Newbigin J. E. L. 215
Nicolás 1 (Papa) 6
Nicolás 2 (Papa) 6
Nicolás de Lyra 149, 199
Nieremberg J. E. 226
Nöel A. 34, 37
Noldin J. 39, 42, 50
Nyman H. 235

O

Olivares E. 256
Olivier Leroy 230
Orígenes 197, 249

P

Pablo Apóstol (S) 238ss, 241ss
Pablo de la Cruz (S) 227
Pacheco P. (Card.) 210, 234
Pagani A. 234
Palazzini P. 7
Pammaquio (S) 195
Panormitano. Véase Tedeschi N.
Pascher J. 256
Paulo 4 (Papa) 211
Pedro Apóstol (S) 237-243
Pedro de Auriol 149, 170, 172, 179, 181
Pedro Canisio (S) 235
Pedro Galatino 233
Pedro Lombardo 149, 157, 184
Petri L. 236
Pettirsch F. Xav. 7, 18, 118, 134ss
Pinto Ramírez A. 235
Pío 12 (Papa) 247, 252, 254
Platón 193, 249s, 259
Plotino 250
Postel G. 233
Potterie L. de la 245s
Pozo C. 147s, 151, 213, 225
Prada B. 234
Prado J. 244
Prados M. 226
Prümmer D. 39, 42
Ps-Dionisio 259s

Q

Quiroga. Véase José de Jesús María
Quispel G. 245s

R

Rahner C. 248
Raimundo de Peñafort (S) 8, 10

Raphelengius Anletanus (Ravlenghien) 233
Raynaud T. 235
Reiffenstuel A. 34s 48
Ricardo de Middleton (Mediavilla) 6, 10-15, 46, 49, 56, 85, 145
Richelieu (Card.) Véase Du Plessis A. J.
Río M. de 235
Ripalda J. M. de. Véase Martínez de Ripalda J.
Roberto Belarmino (S) 235
Ruland L. 135

S

Saffrey H. D. 260
Sagüés J. 230
Salazar Q. de 227, 229
Salmanticenses 34, 36, 48, 87
Salsmans J. 39, 42
Sánchez T. 23, 25-28, 34, 47s
Sancho A. 249, 261
Sanders J. 118s, 121ss, 126
Santiago Apóstol (S) 238s, 241, 243
Scavini P. 39, 42
Scheeben M. J. 249
Schmitt A. 48, 50
Secret F. 233
Segovia A. 230, 236, 250ss, 258
Seibel W. 249s
Serafín de Loiano 39, 44, 48
Silvestre de Prierio. Véase Mazzolini de Prierio S.
Siri J. (Card) 118, 127, 133s
Sirleto G. (Card) 218
Sirmond A. 213
Solignac A. 250
Soto D. de 19-23, 28s, 34, 47, 148ss
Sotomayor M. 217, 225, 232, 237, 243
Spiazzi R. 204
Spinelli P. A. 235
Sporer P. 29, 33s
Stupperich R. 224
Suárez F. 15, 26-32, 34, 36, 38, 40s, 44, 48ss, 87, 116, 228ss

T

Tabiense (Tabiena). Véase Cagnazzo J.
Tamburini T. 29, 32s, 48
Tanquerey A. 39, 42s, 87
Tedeschi N. 10, 13s, 16
Tellechea J. I. 217s, 234
Teresa de Jesús (Santa) 208s, 230s
Timoteo (S) 240
Tissot D. G. 250
Tomás de Aquino (S) 8s, 11, 15s. 18, 35, 45, 77, 84, 148 154, 157-162, 164s, 167-171, 174ss, 179, 181-189, 193-196, 198s, 203s, 208, 213, 232, 247, 250s, 258ss
Tomás Netter (Waldensis) 149, 190ss
Tomás de Vio (Card.Cayetano) 6, 10, 13, 15-23, 25-29, 34-38, 40, 42, 46-51, 54s, 62, 85-87, 89, 116, 130, 144s, 149, 154, 160, 167-170, 187, 189, 193, 195, 216, 228, 234
Tostado (El). Véase Alfonso de Madrigal
Trembley J. du 215
Trovamala. Véase Bautista de Salis
Truchsess-Grunsberg Anna 224

U

Ucar J. de 235
Urbano 8 (Papa) 236

V

Valentín J. 39, 43
Valla L. 223
Vázquez G. 228
Vega A. de 220, 234
Vega Angel C. 208s
Vermeersch A. 39, 42s, 48, 62, 87
Vialatoux J. 255
Villegas E. 229
Villien A. 7s
Vitoria F. de 148ss, 153ss
Viva D. 34, 36
Vloberg M. 215

W

Wadding L. 231s
Waldensis. Véase Tomás Netter
Wilbert de Morielporte. Véase Gilberto de Tournai
Willems St. 123

Z

Zalba M. 39, 42s, 48, 50
Zamoro J. M. Véase Juan M. de Udine

INDICE GENERAL

Estudios

Miguelángel de Espinal O. F. M. Cap., *Noción de obra servil en orden al descanso dominical Exposición histórico-doctrinal* (continuación) 5-145

Textos inéditos

Cano M., *De Sacra Doctrina, in 1 p., q 1.* Introducción y edición de C. Pozo S. I. 147-205

Bibliografía

I. Boletín de historia de la teología en el período 1500-1800

1. Personalia: Agreda 207s.—Alfonso M ª de Ligorio (S) 208.—Antolínez 208s.—Calvino 209.—Castro 209ss.—Catarino 212.—Esparza 212.—Fénelon 212s.—Fuenmayor 207.—José de Jesús María (Quiroga) 214.—Juan de la Cruz (S) 214, 208s.—Juan Eudes (S) 214s.—Luis 13 (Rey de Francia) 215.—Lutero 215ss.—Maldonado 217ss.—Mariana 220 - 224.—Melanchthon 224s.—Nausea 225.—Nieremberg 226.—Pablo de la Cruz (S) 227—Salazar 227-230—Suárez 230—Teresa de Jesús (Santa) 230s.—Wadding 231s.—Zamoro 232. - 2. Historia de las ideas: Sagrada Escritura 233, 211, 220-224.—Mariología 233ss, 207ss, 212, 214s, 217ss, 227, 230, 232—Protestantismo 235s, 207, 215ss, 224s.—3. Historia Eclesiástica 236s.

II. Otras obras

1. Sagrada Escritura 237-247.—2. Teología fundamental 246s. Teología dogmática 247ss.—4. Patrística 249s.—5. Historia de la Teología 250ss—6. Moral y Derecho 252-256.—7. Liturgia 256ss.—8. Historia Eclesiástica 258ss.—10. Varia 261.

Indice de Personas 263-267

PATRONATO "RAIMUNDO LULIO"

REVISTAS	Fasc. al año	Precios para España (en pesetas)		Precios para Extranjero (en ptas.)	
		Suscrip. anual	N.º suelto	Suscrip anual	N.º suelto
Revista Española de Teología	4	90,—	25,—	140,—	40,—
Estudios Bíblicos	4	100,—	30,—	145,—	45,—
R. Espñl.ª de Derecho Canónico	3	150,—	55,—	200,—	70,—
Revista de Filosofía	4	100,—	30,—	150,—	45,—
Rvta. Española de Pedagogía	4	110,—	30,—	170,—	50,—
Bordón	6	80,—	20,—	140,—	35,—
Revista Española de Derecho Internacional	3	150,—	55,—	230,—	85,—
Anuario Asociación Francisco de Vitoria	1	90,—	100,—	110,—	120,—
Revista Española de Derecho Militar	2	150,—	80,—	300,—	160,—
Rvta. Internacional de Sociología	4	120,—	35,—	180,—	50,—
Revista de Derecho Comparado	2	150,—	80,—	190,—	100,—
Cuadernos de Derecho Francés	2	115,—	60,—	140,—	75,—
» » Anglo-americano	2	115,—	60,—	140,—	75,—
Estudios Lulianos	3	100,—	45,—	180,—	60,—
Archivo Teológico Granadino	1	190,	200,—	210,—	220,—

GTU Library
3 2400 00253 8647

Archivo teológico granadino
v.22
1959

v.22
1959
56310
THREE DAY

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709